درسگفتار

تفکر نقدی

(روش نقد اندیشه ها)

سال تحصیلی ۷۳-۱۳۷۲

استاد ملکیان

جلد دوم

فهرست مطالب

عنوان صفحه

مغالطهٔ رد مثال

استدلال - استشهاد

بحث در باب مغالطه رد مثال بود. عرض کردیم که در مغالطه رد مثال کسی این مغالطه را مرتکب می‌شود که در واقع به جای رد دلیل، امثله‌ای راکه احیاناً مستدل آورده رد می‌کند. به جای اینکه به رد دلیل و مهم‌تر از آن، به رد مدعی بپردازد به رد امثله می‌پردازد. یعنی مثالهایی راکه مستدل آورده است رد می‌کند.

یک بحثی را هم در آخر مطرح کردیم و آن اینکه آیا واقعاً همیشه رد مثال مغالطی است یا در بعضی از موارد رد مثال مغالطی نباشد؟ آن وقت باید گفت که به مثال از دو دیدگاه نگاه می‌کنیم و در یک دیدگاه هم دو حالت به دست می‌آید، بنابراین نهایتاً ما سه حالت در پیش داریم. و آن اینکه گاهی مثال برای **استدلال** است وگاهی مثال برای **استشهاد** است وگاهی هم مثال خودش **متن استدلال** ماست.

مثال برای استدلال معنایش این است که استدلال به یک وجهی ولو به ظن خودمان تمامیت دارد. حالا می‌خواهیم آن استدلال را استشهاداتی برایش بیاوریم و مثال عین استدلال در استدلالی است که حجت از مقوله استقرائی باشد. در حجج استقرائیه ما مثال را برای استدلال می‌آوریم، نه برای استشهاد. یعنی در

دلیل استقرائی هر نمونه‌ای را که ذکر می‌کنیم، در واقع داریم به اندازه همان نمونه مدعی خودمان را تثبیت می‌کنیم. آن وقت این است که در اینگونه موارد اصلاً نباید گفت که ما مثال را برای استشهاد ذکر کرده‌ایم، بلکه مثال عین استدلال است. خود استدلال است. استدلال استقرائی هویتش این است که از ذکر این مورد و آن مورد آهسته آهسته مدعی را می‌خواهیم اثبات کنیم، حالا چه استقراء تام باشد و چه استقراء ناقص. چه استقراء تام و ناقص را برایش حجیت قائل باشیم و چه حجیت قائل نباشیم. فعلاً کاری به آن مباحث ندارم. نه بحثمان کاری به استقراء تام و ناقص دارد و نه در باب اینکه استقراء تام یا ناقص حجیت دارد یا نه. اما به هر حال در استدلال استقرائی ذکر هر نمونه‌ای در واقع عین استدلال است. در این مورد شکی نیست که اگر کسی رد مثال کرد مرتکب مغالطه نشده است. اگر مخاطب من در استدلال استقرائی که دارم می‌کنم، یکی پس از دیگری آمد، مثالهای مرا رد کرد، حتی اگر یکی از مثالهای مرا هم رد کرد، باز هم مرتکب مغالطه نشده، چون به اندازهٔ همان یک مثال قوت استدلال من کم شده. اما یکبار ما مثال را برای استدلال نمی‌آوریم، بلکه برای استشهاد می‌آوریم. یعنی استدلالمان، استدلال استقرائی نیست تا متکی به آن امثله باشد. استدلال ما قیاسی است و در نتیجه چون اصلاً اعتماد و رکونی به مثالها ندارد، خودش یک سیر استدلالی خودش را طی

می‌کند و مدعی‌اش را لااقل به زعم مستدل اثبات می‌کند، اما بعد از اینکه مدعی لااقل به زعم مستدل اثبات شد، طرف می‌خواهد به دو تا، سه تا، پنج تا مورد استشهاد بیاورد تا بگوید از این راه هم توجه بکن که حرف من نادرست در نیامده‌است. اینجا در واقع استشهاد به مثال می‌شود نه استدلال به مثال.

وقتی استشهاد به مثال می‌شود خودش دو مورد دارد: یک بار استدلالی که کرده‌ایم، قیاسی که تشکیل داده‌ایم. قیاس صرفاً عقلی است. و یک وقت هم قیاس ما قیاس حسی - تجربی است. اگر قیاس، قیاس عقلی بود و استشهاد به مثال شد. آن وقت در این صورت رد مثال اساساً مغالطی است. چون وقتی دارید مثال را رد می‌کنید، طرف هم می‌تواند پافشاری کند که نخیر. مثال رد نشده است. چون حکم، حکم عقلی است با مثال نمی‌شود مدعی را از طرف گرفت. اگر من گفتم هر ممکن الوجودی نیازمند علت است، بعد شما گفتید که این ممکن الوجود نیازمند به علت نیست، آن وقت من به شما می‌گویم: چون نیازمند به علت بودن ممکن‌الوجود را از راه عقل اثبات کرده‌ام، هر چقدر بخواهید به مثالها تمسک کنید، باز هم می‌گوییم این هم نیازمند به علتی است، اما تو علتش را نشناخته‌ای. در واقع من دارم یک سخن ابطال‌ناپذیر می‌گویم. اما در مورد قیاس حسی - تجربی استشهاد مثال را مغالطی بدانیم یا نه، محل اختلاف است.

اینکه ما می‌گوئیم یک قیاسی، قیاس حسی - تجربی است، در باب اینکه چه زمانی می‌شود قیاسی را عقلی دانست، و چه زمانی می‌شود قیاس را حسی - تجربی دانست، دو قول وجود دارد: یک قول این است که عقلی یا از آن طرف حسی - تجربی دانستن قیاس فقط به کبرایش است. کبرای قیاس را باید نظر کنیم. اگر قضیه‌ای است عقلی، در آن صورت کل قیاس عقلی است. اگر قضیه‌ای است حسی و تجربی در آن صورت کل قیاس حسی - تجربی است. سرنوشت قیاس فقط وابسته به سرنوشت کبرای قیاس است. در این صورت طبعاً ما دو نوع قیاس می‌توانیم داشته باشیم: یا قیاس ما عقلی خواهد بود و یا حسی - تجربی. چون بالاخره کبرای یک قضیه بیشتر نیست، یا عقلی است و یا حسی - تجربی. این قول، قولی است که قدمای ما می‌گفتند و آن اینکه رکن قیاس، کبری است و در نتیجه همه چیز طبعاً بستگی به رکن قیاس یعنی کبری دارد.

اما قول دومی هم وجود دارد. برای اینکه ببینیم یک قیاس عقلی است و از آن طرف حسی - تجربی است، نمی‌توانیم فقط نظر به کبری کنیم. باید به کبری و صغری با هم نظر کنیم. آن وقت در این صورت سه حالت متصور است برخلاف قول قبلی که دو حالت بیشتر متصوّر نبود؛ اولین حالت متصور، وقتی است که صغری و کبری هر دو عقلی باشند. حالت دوم وقتی که صغری و کبری هر دو حسی - تجربی باشند. و حالت

سوم هم وقتی متصور است که مخلوط باشد. یعنی یا صغری یا کبری حسی - تجربی باشد و یا کبری عقلی باشند، قیاس را، قیاس عقلی صرف گویند. لغت صرف را به کار می‌برند. اگر صغری و کبری حسی - تجربی باشد، آن وقت می‌گویند قیاس حسی - تجربی صرف. و اگر مختلط باشد در آن صورت به کبری نظری می‌کنند. اگر کبری عقلی بود، قیاس را حسی - تجربی قلمداد می‌کنند، ولی لغت صرف را به کار نمی‌برند. و اگر کبری عقلی باشد، قیاس را عقلی می‌نامند و لغت صرف را هم به کار نمی‌برند. بنابراین چهار حالت می‌توانیم داشته باشیم: قیاس عقلی صرف، قیاس حسی صرف، قیاس حسی - تجربی و قیاس عقلی. این بحث کاری به این مغالطه نداشت، فقط برای روشن شدن عرض کردم.

در قول اول بین قیاسی که هم کبری عقلی باشد و هم صغری با قیاسی که کبری فقط عقلی باشد، فرقی وجود نداشت. هر دو عقلی بودند. اما در قول دوم یکی را عقلی صرف؛ دیگری را عقلی می‌گویند. و این از لحاظ احکام فرق می‌کند. یک بحثی دائماً دیده‌اید که تکرار می‌شود و آن اینکه آیا تغییر در علوم طبیعی در فلسفه تغییر ایجاد می‌کند یا نه؟ در اینجا داستانهایی درست کرده‌اند. این مال همین تفکیکی است که بین قیاسی که فقط کبری‌اش عقلی است با قیاسی که کبری و صغری با هم عقلی است... دوستان رجوع کنند به

مصاحبه‌هایی که اخیراً در شماره ۹۹-۹۸ دانشگاه انقلاب شده است. ببینید مصاحبه‌ها و مقالات مختلف خیلی‌ها به این نکته برمی‌گردد. هیچکدامشان این نکته را خوب تفکیک نکرده‌اند، آن وقت این بی‌جهت با آن مخالفت دارد و آن بی‌جهت با این. حالا کاری به این بحث ندارم.

۲.۲.۱.۴. مغالطه پهلوان پنبه[1]: مغالطه پهلوان پنبه در واقع صورت کلی‌اش این است که من وقتی مدعی طرف را مدعایی قوی می‌بینم و نمی‌توانم با آن مدعی به صورت اصلی‌اش مقابله کنم، آن وقت بیایم یک مدعایی ضعیف تصویر بکنم تا بشود ردش کرد. مغالطه به نظرم می‌آید خود مدعی آنقدر قوی است که قابل رد نیست، آن وقت طبعاً می‌آیم یک مدعایی را به او نسبت می‌دهم که این مدعی جهت ضعفی دارد، و چون جهت ضعف دارد، آن وقت ردش می‌کنم. این مدعی راکه من انتحال می‌کنم نسبت می‌دهم به طرف و ضعیف هم هست و به خاطر ضعفش قابل رد است. این را می‌گویند مغالطه پهلوان پنبه. آن پهلوان اصلی نیست که می‌بایست به جنگش می‌رفتی بلکه در مقابل آن پهلوان اصلی یک پهلوان پنبه‌ای ابداع کرده‌اید و دارید در واقع این را به زمین می‌زنید به گمان اینکه وقتی این را به زمین زدید، پهلوان اصلی مبارزه به زمین

1- The straw man

خورده است. پس اصل این مغالطه به این است که مدعای اصلی که مدعایی است قوی و قدرت هماوردی با آن را ندارم، این مدعای اصلی را کنار بگذارم و یک مدعایی را به مستدل نسبت بدهم که ضعیف‌تر از مدعای خود اوست و بگویم مدعای او این است. و این مدعی چون ضعیف‌تر است، طبعاً سهلتر هم رد می‌شود.

این مغالطه به دو صورت بیان می‌شود: گاهی مغالطه از این راه ارتکاب می‌شود که بیاییم یک صورت افراطی یا تفریطی از مدعی به دست بدهیم، چود مدعی یک حالت معتدلی دارد و هر سخن معتدلی ردش دشوار است، آن وقت بیاییم این سخن معتدل را به جهت افراط یا تفریط به یکی از دو کران افراط و تفریط سوق بدهیم و بعد ردش کنیم. و همیشه رد ادعای معتدل مشکل است، ولی اگر در به جانب افراط یا تفریط ببرید، آن وقت ردشان آسان می‌شود. مورد دوم این است که بیاییم در میان کسانی که از این مدعی دفاع کرده‌اند اضعف اشخاص را برای مقابله انتخاب کنیم. یعنی مثلاً یک نظریه وجود دارد و مدافعان فراوانی هم دارد. بعد ما وقتی می‌خواهیم با این نظریه مقابله کنیم برویم به مقابله با آن مدافعی که از لحاظ قدرت تفکر و وسعت معلومات اضعف از بقیه افراد است و مدعای او را رد کنیم. از این نظر در باب هر مکتبی یک تعبیر عامیانه و آکادمیک وجود دارد. مثلاً وقتی می‌گویند

فلانی دارد با مارکسیسم عامیانه می‌جنگد، یعنی دارد با آن روایتها و تقریرها و بیاناتی از مارکسیسم می‌جنگد که از آن طرفداران ضعیف مارکسیست است. مارکسیسم آکادمیک را اگر کسی بخواهد رد بکند، با اقوال مثل لوکاچ و کارل مانهایم و امثال ذلک باید بجنگد. مارکسیسم عامیانه یعنی مارکسیسمی که در مکتوبات و اظهارات ضعیف مارکسیسم جلوه‌گر می‌شود و مارکسیسم آکادمیک یعنی آن مارکسیسمی که در نوشته‌ها و گفته‌های متفکران قوی مارکسیسم وجود دارد. این سخن به عینه در باب اگزیستانسیالیسم هم صادق است. همین سخن در باب اسلام هم صادق است.

درکشور ما هم همینجور است. در باب مارکسیسم، همینجور بود. حتی در باب اگزیستانسیالیسم، درکشور ما اگزیستانسیالیسم به ژان پل سارتر شناخته می‌شود. و طبعاً وقتی بخواهد رد صورت بگیرد، بیشتر آراء ژان پل سارتر رد می‌شود. با اینکه انصاف این است که سارتر فیلسوف طراز اول آن مکتب نیست، اگر چه معمولاً اینهایی که طراز اول نیستند، شهره‌ترند. و شاید این مجوز کسانی باشد که به بحثهای اینها می‌پردازند نه بحثهای آدمهایی که ناشناخته‌اند.

مثلاً یکی از اشکالاتی که در باب بعضی نوشته‌ها در مکتب داروین می‌کنند این است که می‌گویند مغالطه پهلوان پنبه را مرتکب شده‌اند. ببینید! داروین در سال

۱۸۴۳ وقتی کتابش را منتشر کرد، نقائصی داشت اما الان ۱۵۰ سال از آن تاریخ می‌گذرد و خیلی از عیوب و نقایص مکتب داروین برطرف شده است. حالا اگر متدینان برای رد نظریه داروین به کتاب خود داروین بپردازند، آن وقت می‌گویند این آن روایت قوی نیست. الان روایتهای بسیار بسیار قویتری وجود دارد که در خود کتاب داروین هم وجود نداشته. بنابراین برای رد نظریه تبدل انواع نمی‌شود به سراغ کتاب داروین رفت. زیرا در واقع به سراغ یک مدعایی رفته‌ایم که از مسائل افراطی و تفریطی خالی نیست.

در میان ما متدینان به این سخن متهم‌اند. من اسم نمی‌برم از آن شخص. یکی از روشنفکران ما در شمارهٔ اخیر یکی از مجلات مصاحبه‌ای کرده و به یکی از کتابهای خیلی مهم یکی از متفکران تاخته و گفته اینها که سراغ رفته‌اند، یک تعبیری از آنها بدست داده‌اند که بتوانند ردش کنند. و حمله کرده و گفته ایشان اصلاً نفهمیده subject یعنی چه، object یعنی چه. نه دکارت را فهمیده‌اند چه گفته، نه کانت را و امثال ذلک را. به نظرم می‌آید این اشکال حالا اگر به این کتاب خاص وارد نباشد، ولی به اکثر کتابهایی که ما در رد مکتبهای دیگر می‌نویسیم وارد است. یعنی حرفهایی را که خودمان می‌توانیم رد کنیم، از آنها نقل می‌کنیم. شما هیچکس را در ایران فکر نمی‌کنم دیده باشید که کتاب «فراسوی مارکسیسم» هانری دومان را بحث کرده باشد.

با اینکه به فارسی ترجمه شده دیگر نمی‌توانیم بگوییم زبان نمی‌دانستند. اما چرا؟ چون فراسوی مارکسیسم یک کتابی است که ردش مشکل است، آن وقت فوری به سراغ مثلاً کتابهای دکتر تقی ارانی می‌رود.

۲.۲.۱.۵. مغالطه از راه جهل(۱): این مغالطه معمولاً با عنوان لاتین در کتابها می‌آید، هیچوقت ترجمه نمی‌شود. خیلی از مغالطات در تفکر نقدی به همان تعبیر لاتین به کار می‌رود. تعبیر یعنی argumentum ad ignoration مغالطه از راهِ جهل، مغالطه استدلال از جهل، یعنی آدم از راه جهل خودش، بر یک مدعایی استدلال بکند. یعنی جهل نسبت به چیزی را دلیل بگیریم بر وقوع مقابل آن چیز.

این مغالطه خودش دو جنبه دارد: یک وجه سلبی دارد و یک وجه ایجابی دارد. وجه سلبی این مغالطه این است که گویا آنچه اثبات نشده است، نمی‌تواند وقوع داشته باشد. و هرکدام از ایندوتا در واقع مغالطی است. یعنی نه می‌شود گفت هر چه اثبات نشده است نمی‌تواند وقوع داشته باشد. نه می‌شود گفت آنچه نفی شده است، باید وقوع داشته باشد. هیچکدام از طرفینش جایز نیست، و در هر دو حال ما از جهل خودمان استفاده کرده‌ایم. یعنی در مورد سلبی از جهل خودمان نسبت به اثبات، از عجزمان نسبت به اثبات

1- argumentum ad ignoration

استفاده می‌کنیم و در مورد ایجابی از عجز خودمان نسبت به نفی استفاده می‌کنیم. یعنی یک مدعایی را نمی‌توانیم نفی بکنیم و نسبت به نفی آن جهل داریم وقت می‌گوئیم پس باید وقوع داشته باشد. یا از آن طرف یک مدعایی را نمی‌توانیم اثبات کنیم، می‌گوئیم نباید تحقق داشته باشد. یعنی مقابلش باید تحقق داشته باشد.

این برمی‌گردد به همان چیزی که خیلی ساده است. و آن اینکه در باب دلیل و مدعی چند تا حالت می‌تواند وجود داشته باشد. چهار حالت متصور در واقع در این مغالطه خودش را نشان می‌دهد. و آن عبارتست از اینکه، یک وقت ما در واقع از درستی دلیل، درستی مدعی را می‌خواهیم اثبات کنیم. دوم اینکه از نادرستی دلیل بخواهیم استدلال کنیم و سوم از درستی مدعی بر درستی دلیل بخواهیم استدلال کنیم و چهارم اینکه از نادرستی مدعی بر نادرستی دلیل استدلال بکنیم. از این چهار حالت متصور اولی و چهارمی درست است؛ یعنی می‌شود از درستی دلیل، درستی مدعی را نتیجه گرفت و هم می‌شود از نادرستی مدعی نادرستی دلیل را نتیجه گرفت. ولی حالت دوم و سوم نادرست است. یعنی نمی‌شود از نادرستی دلیل نادرستی مدعی را نتیجه گرفت و از آن طرف نمی‌شود از درستی مدعی، درستی دلیل را نتیجه گرفت. حالا ببینید تمام کسانی که به امور عجیب، غریب و خرافات اعتقاد دارند، در واقع

مرتکب یک چنین مغالطه‌ای می‌شوند. مثلاً شما یک چیز عجیب و غریبی ادعا کردید و گفتید: فلان چیز وجود دارد. بعد من بخواهم از شما بپذیرم. شما فوری می‌گوئید: اثبات کن که وجود ندارد. در صورتی که اثبات کنم وجود ندارد، این به درد شما نمی‌خورد. شما که مدعی هستید X وجود دارد، حالا این X هر چه می‌خواهید باشد، باید دلیل بیاورید که X وجود دارد. نه اینکه چون من نمی‌توانم اثبات کنم X وجود ندارد، آن وقت نتیجه بگیری پس X وجود دارد. مثل اینکه شما از من اینجوری می‌خواهید و انتظارتان این است که خودتان ادعا کرده‌اید که X وجود دارد. من می‌گویم: قبول ندارم. آن وقت می‌گوئید: خوب اگر می‌خواهید از من قول نکنید دلیل بیاور که X وجود ندارد. و چون نمی‌توانم دلیل بیاورم X وجود ندارد، آن وقت عجز مرا از دلیل بر وجود نداشتن X، دال بر تحقق X می‌گویید. و می‌گوئید پس X وجود دارد. در واقع وقتی نمی‌توانم مخالف مدعی را اثبات کنم. می‌گوید خوب پس مدعی درست است، با آنکه هیچ دلیلی ندارد که اگر کسی نتوانست مخالف مدعی را اثبات کند، پس خود مدعی درست باشد.

این مغالطه علاوه بر صورت ایجابی و سلبی، دو صورت دیگر هم دارد. و به خاطر یک جهتی آنها را عقب انداخته‌ام، چون متوقف بر دانستن چند تا مغالطه دیگر است. این مغالطه در واقع این است که ما بگوئیم

آنچه که اثبات نشده است، حتماً نمی‌تواند وجود داشته باشد و یا آنچه که نفی شده است، حتماً باید وجود داشته باشد، یا اینکه اگر می‌خواهد اثبات یا نفی شود، باید خود مدعی اثبات یا نفی شود، سراغ خلاف و نقیض‌اش نرویم.

۲.۲.۱.۶. مغالطه تأمین[1]: خود hedging یعنی دور زمینی حصار ایجاد کردن، آنچه را که در زمین است، محفوظ نگه داشتن. مثلاً فرض کنید کسی در یک باغ میوه‌ای دارد برای اینکه میوه‌اش از دستبرد دزد مصون بماند، دور دیوار را پرچین ایجاد می‌کند. این دیوار و پرچین ایجاد کردن برای حفاظت آن امور را hedge می‌گویند. خود hedge یعنی پرچین، دیوار. و hedging یعنی محافظت کردن چیزی. مغالطه تأمین یعنی در أمن قرار دادن. و در اینجا ما سخن را مبهم بگوئیم و خودمان را پشت دیوار ابهام از هر گونه انتقادی محفوظ نگه داریم. ابهام وقتی در اینجا گفته می‌شود، باید توجه کرد که یک نوع ابهام خاصی مراد است. ما در مفاهیم عرضی یک بحث در باب مفاهیم کمی و کیفی داریم. یک سلسله مفاهیم را می‌گوئیم که دال بر کمّی‌اند، یک سلسله مفاهیم هم دال بر کیفی‌اند. از این نظر می‌شود گفت: در این بحث مفاهیم قابل تقسیم‌اند به کمی و کیفی. مفاهیمی که دلالت بر کمیت

1- Hedging

به معنی فلسفی‌اش می‌کنند یکی از اعراض نه گانه است. و به معنی دقیق فلسفی‌اش می‌کنند یکی از اعراض نه گانه است. و به آن می‌گوئیم مفاهیم کمی quantiative. و مفاهیمی را که دلالت بر کیفیت می‌کنند، مثل رنگها، مفاهیم کیفی qualitative می‌نامند و حال، خود مفاهیم کمی به دو دسته قابل تقسیم‌اند:

۱ـ یک وقت بر «کم» معین دلالت می‌کنند.

۲ـ یک وقت هم بر کم نامعین دلالت می‌کنند.

آن مفاهیمی را که بر کم نامعین دلالت می‌کنند، مفاهیمی کیفی qualitative می‌نامند و آنهائی که بر کم معین دلالت می‌کنند، مفاهیم کمی quantitative می‌گویند. این است که دو تا لغت کمی و کیفی درست هر کدامشان دو معنی دارند. اینجا وقتی می‌گوئیم کمی و کیفی دقیقاً همان معنی فلسفی مراد است. کمّی و کیفی در اعراض نه گانه در اینجا مراد است. وقتی می‌گوئیم مفاهیم یا کمی‌اند یا کیفی، البته حصر، حصر عقلی نیست. این دو تا محل بحث ماست.

حالا خود همین مفاهیم کمی را گاهی تقسیم می‌کنند به مفاهیم کمی و مفاهیم کیفی. اینجا دیگر کمی و کیفی به آن معنی نیست. اگر مفهوم کمی دلالت کند بر کم معینی مثل ۳ و ۴، آن وقت می‌گویند این مفهوم ۳ و ۴، مفهوم کمی است. اما اگر به جای اینکه بگوئیم ۳ و ۴ بگوئیم خیلی، کم (کم در مقابل خیلی)

کم و خیلی دلالت بر کمیت (به تعبیر دقیق و فلسفی‌اش) می‌کنند، اما بر یک کمیت نامعین دلالت می‌کنند که مفاهیم‌شان می‌نامند. حالا اگر کسی در سخن خود مفاهیم کیفی به این معنی را به کار ببرد و با به کار بردن آنها خودش را از هر انتقادی مصون کند، آن وقت می‌گویند او مرتکب مغالطه تأمین شده است. یعنی خود را پشت این مفاهیم کیفی، که هر مفهوم کیفی به این معنی ابهام دارد، محفوظ نگهداشته است. مثلاً یک کسی به شما بگوید: شما خیلی پول دارید یا کم؟ بگوئید: من کم پول دارم. آن وقت پول شما را وارسی کنند و ببینند ده میلیون تومان است. و به شما بگویند: که می‌گفتید کم پول دارید؟ باز هم می‌توانید بگوئید ده میلیون تومان پول نیست، اصلاً و همچنان از انتقاد مصونید. از آن طرف یک کسی به شما بگوید: کم پول دارید یا خیلی؟

بگوئید: من خیلی پول دارم. بلکه تمام پول جیب را بریزید رویهم ببینید که ۱۴ تومان است. آن وقت بگوئید: با ۱۴ تومان ۳ تا پفک می‌شود گرفت. مگر کم پولی است؟ همینجور هم هست. چون خیلی و کم حدی ندارد. یک وقت صد میلیون کم تلقی می‌شود، یک وقت ۱۴ تومان خیلی تلقی می‌شود. فراوان در استدلالات ما از مفاهیم کیفی استفاده می‌کنیم و به خاطر استفاده از اینها مصون از انتقاد می‌شویم. این مفاهیم کیفی به خاطر کیفی بودنشان ابهام دارند و در

مغالطه با کار می‌روند.

یک سلسله مفاهیم مبهم دیگر به کار می‌روند، ولی دیگر به این معنی دقیق به آنها مفاهیم کیفی نمی‌شود گفته. ولی باز هم ابهام دارند. مثل اینکه لغت **معقول** را به کار ببریم، لغت **محدود** را به کار ببریم. اخیراً امریکا گفت ما در سومالی طرفدار جنگ محدودیم. این جنگ حالا هر چقدر هم گسترش داشته باشد، باز هم می‌گویند این یک جنگ محدود است. زیرا محدود که حد ندارد تا اگر از حدش تجاوز کرده‌اند، گفته شود دیگر جنگتان محدود نیست،... بنابراین به کار بردن این لغات سخنان را مصون از انتقاد می‌کند.

یکی از موارد استعمال مغالطه تأمین در پیشگوئیها است. در پیشگوئیها معمولاً لغتی را به کار می‌برند که ابهام دارد. مثلاً می‌گویند: تو مسافرتها خواهی کرد. حالا از قم بروی به جمکران هم بالاخره مسافرت است، مسافرت که یک تعبیر دقیق ندارد. یا تو دوستانی خواهی داشت. البته دوست داشتن چیز مشخص و روشنی نیست. پیشگوئیهای نستراداموس تمامش از این نوع است. فیلمش را در خارج ساخته بودند و در ایران نشان دادند. یک پزشک فرانسوی تقریباً ۵۵۰ سال پیش که اهل عرفان و علوم عجیب و غریب بود. یک مجموعه از سرودهایش به یادگار مانده که الان تحت عنوان پیشگوئیهای نستراداموس ذکر می‌شود بله ایشان همه چیز را پیشگوئی کرده. به فارسی هم ترجمه

شده و خیلی هم کتاب پرفروشی بود. تمام این پیشگوئیها را اگر دقت بکنید، می‌بینید به خاطر ابهامی است که در الفاظ وجود دارد. مثلاً شخصی پدیدار خواهد شد که دشمنان بسیار خواهد داشت. این دشمنان بسیار، چقدر دشمن بسیار است؟

یک نکته مهمی که آدم از اینجا می‌تواند بفهمد این است که این پیشگوئیها به خاطر ابهامشان است که یک قوت و صلابت دارند. این است که در پیشگوئیها، چه نستراداموس باشد و چه هرکس دیگر، اولاً هیچکس از این کتابها حادثه‌ای را که در آینده رخ می‌دهد، نمی‌فهمد. بلکه پس از اینکه حادثه‌ای رخ داد، آن وقت می‌گویند پس این هم همین را می‌گفت. این بطور کلی صادق است. کاری به نستراداموس هم ندارد. هرگونه استفاده از این پیشگوئیها بعد از رخ دادن حادثه‌ای است. پیشگوئی اگر ابهام نداشت، شما باید قبل از وقوع حادثه بگوئید که مثلاً ۳۷ سال دیگر این حادثه رخ می‌دهد،... اگر ابهام نداشت می‌شد قبل از وقوع واقعه هم مطلب را دید. پس اول علامتش این است که هیچکس این حوادث را قبل از وقوعش در این پیشگوئیها نمی‌تواند بخواند. پس از اینکه حادثه رخ داد، مثلاً رئیس جمهور امریکا ترور شد، می‌گویند عجب! کتاب نستراداموس این را هم داشت، می‌گفته که رئیس جمهور امریکا،... چرا داشته می‌گفته؟ چون حالا که رخ داده ما می‌توانیم این را بر آن تطبیق بدهیم. من

یادم می‌آید آن وقت که به کره ماه رفته بودند، سال ۴۹ یا ۴۸، یک آقایی یک کتاب نوشته بود و گفته بود که در قرآن ما هم آمده است که «**یا معشرالجن و الانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطارالسموات والارض فانفذوالاتنفذون الا بسلطان**» این سلطان و سلطه که اینجا آمده این آپولوها است. یعنی نعوذبالله، حالا یکی نیست بگوئید که آقا جان اگر واقعاً قرآن کتاب پیشگوئی است و پیشگوئی ابهام نداشت، شما قبل از اینکه بروند به کره ما می‌بایست می‌گفتید آیه می‌گوید که فردا یا پس فردا یا دو سال دیگر مردم به کره ماه می‌روند. نه بعد از اینکه رفتند به کره ماه، آن وقت شما بگردید در این کتاب و بعد ببینید که یک چنین چیزی گفته شده است.

خلاصه اینکه در باب همه پیشگوئیها این نکته صادق است که اول علامت اینکه پیشگوئی از ابهامش قوت پیدا می‌کند، این است که همه وقت پس از وقوع واقعه عطف توجه می‌کنیم به آن پیشگوئی و واقعه را پس از وقوع‌اش در پیشگوئی می‌بینیم. هیچوقت هیچکس قبل از واقعه چیزی را ندیده است. آن هم به خاطر همین ابهامش.

علامت دومی هم که دارد این است که مردم هر عصری و زمانی، زمان خودشان را در واقعه می‌بینند. این هم یک چیز عجیبی است. مثلاً فرض کنید که پیشگوئیهای نستراداموس ۵۵۰ سال است که تقریباً عرضه شده است. مردم هر عصری می‌گویند آن مرد

جوانی که قیام می‌کند، فلانی است. مثلاً در زمان فرانسویها، فرانسوی‌ها می‌گفتند ناپلئون است. در جنگ جهانی، آلمانیها می‌گفتند این هیتلر است. اگر این پیشگوئی واقعاً پیشگوئی یک حادثه است، پس اگر از آن استفاده کردیم، در واقعه ناپلئون، دیگر حق استفاده از این پیشگوئی تا ابد از دست می‌رود. چون پیشگوئی یک حادثه بود. این حادثه هم که رخ داد. اینکه مردم هر زمانی حوادث زمان خودشان را در این پیشگوئی ابهام دارد و اگر نه این پیشگوئی، پیشگوئی این حادثه باشد، بعد از اینکه این حادثه رخ داد، دیگر از این به بعد این پیشگوئی قوت خودش را باید از دست بدهد حال آنکه چنین نیست.

غالب این چیزهائیکه حتی در میان متدینان عوام‌الناس است، به نظرم از همین مقوله است. در پیشگوئیهای نستراداموس حتی نمی‌دانم دوستان فیلم‌اش را دیده‌اند یا نه؟ قیام حضرت امام را جزو پیشگوئیها دانسته بود.

کسی که یک سخنی به این صورت می‌گوید، پیشاپیش خود را آماده می‌کند برای مغالطه عدول از تعریف، می‌گویند: زیاد که نبود شما می‌گفتید آدمهای زیادی دورش جمع می‌شوند آن وقت فوری از «زیاد» عدول تعریف می‌کند و آن را یک مقدار مضیق‌تر می‌کند. در واقع هر مغالطه این چنینی را هر کسی مرتکب شود دو مغالطه را مرتکب شده است؛ چون

بلافاصله خودش را آماده کرده برای مغالطه بعدی. چون بدون مغالطه عدول تعریف این مغالطه تمامیت پیدا نمی‌کند. نتیجه این مغالطه این است که یواش یواش مدعی واقعاً از محتوا خالی می‌شود. آدم وقتی یک چنین الفاظی را به کار ببرد و هر چه با شکست مواجه می‌شود، یک مقدار دامنه معنی را تنگتر می‌کند و این تنگتر کردن دامنه معنی موجب می‌شود که مدعی از هرگونه مفاد اطلاعاتی خالی شود.

۲.۲.۱.۷ مغالطه سنگ[1]: شأن نزول آن این است که جرج بارکلی فیلسوف معروف انگلیسی یک ادعایی داشت. و آن ادعا این بود که می‌گفت هیچ چیزی موجود نیست، الا این که مدرک باشد. موجودیت مساوی است با مدرکیت. هیچ چیزی موجود نیست الا اینکه مدرک باشد. به تعبیر دیگری هیچ چیز موجود نیست، الا اینکه متعلق علم موجودی قرار بگیرد. تا چیزی متعلق علم موجودی قرار نگیرد، وجود ندارد. یکی از طرفداران جرج بارکلی بازول است که شروحی هم بر کتابهای جرج بارکلی نوشته است. ایشان یک وقتی در حال قدم زدن با یک متفکر انگلیسی به نام دکتر جانسون، سخن جرج بارکلی را برایش نقل می‌کند. بعد از اینکه استدلال جرج بارکلی را ذکر می‌کند، می‌گوید استدلال بارکلی قابل رد نیست. یعنی حرفش به نظر

1- Argumentum ad lapidem

می‌آید تمام است، تا چیزی مدرک واقع نشود موجود نیست. دکتر جانسون برای اینکه نشان بدهد که این حرف خیلی راحتر از اینهاست که او تصور می‌کند، پایش را به شدت به یک تکه سنگی می‌زند و می‌گوید خود این رد بارکلی است. خود این سنگ رد بارکلی است. در واقع یک اشتباه در خود استدلال وجود دارد و آن این است که وقتی خود ایشان می‌گوید خود این سنگ رد بارکلی است. خود سنگ الان مدرک واقع شد، صدای برخورد پای تو به آن، رنگی که از این به نظر ما می‌آید، شکل هندسی که از آن به نظر می‌آید، تمام اینها در واقع ادراکات ماست.

این مدرک ما واقع شد، بنابراین هیچگونه ردی بر جرج بارکلی نیست، که بگوئیم وجود خود این سنگ رد مدعای جرج بارکلی است. اما از آن به بعد اینکه انسان اصلاً یک مدعی را رد بکند، بطورکلی صرف نظر بکند به این می‌گویند مغالطه سنگ. حالا یعنی چه صرف نظر بکند؟ بعضی وقتها می‌گویند: «اینکه دیگر حرف ندارد». یا من می‌گویم زید رفیق من است کسی حرف بد راجع به او نزند. یعنی هر گونه سخن مخالفی دربارهٔ زید را تاب تحمل ندارم. به تعبیر دیگری، هر گونه سخنی که در مخالفت با زید گفته بشود، آن را رد نمی‌کنم. رد نمی‌کنم نه یعنی که می‌توانم رد بکنم، اما رد نمی‌کنم. معمولاً چنین کاری را وقتی می‌کنند که نمی‌توانند رد بکنند. این مغالطه به یک معنی از مغالطه

بیرون است. چون مغالطه وقتی است که استدلالی صورت بگیرد. اما این مغالطه در واقع از هرگونه استدلالی تحاشی می‌کند. کسی که این مغالطه را انجام می‌دهد، هیچگونه استدلالی را نمی‌پذیرد. نمونه خیلی خوبش الان وقتی آدمها یک حرفی را می‌زنند، می‌گوئید آقا این سفسطه است. این مغالطه سنگ است. این که سفسطه است یعنی اینکه اصلاً به استدلال تو نمی‌پردازم. استدلال را رد می‌کند به اینکه این محکوم است. مغالطه در واقع یعنی همین که من اولاً به مدعای تو نمی‌پردازم. دلیلی هم که برای مدعی اقامه کرده‌ای نمی‌پردازم. فقط با چنین ادعاهایی: «این سفسطه است». این را مستان لایعقل هم نمی‌گویند». «این بحث خطرناکی است». به مخاطب می‌گویم حرفت را بخور، چون نمی‌توانم ردش بکنم.

... اینکه می‌گویم مغالطه نیست، به خاطر این است که در مغالطه آدم باید یک استدلالی بکند و در استدلالش مرتکب یک خلاف عمدی بشود تا بگویند مغالطه. مغالطه وقتی است که من یک استدلال می‌کنم، در استدلالی که می‌کنم یک خلاف عمدی را مرتکب می‌شوم، البته عمدی باید باشد تا مغالطه بگویند وگرنه می‌گویند خطای منطقی. مغالطه یعنی خطایی که عمداً در استدلال انجام می‌دهم. اما اگر من استدلال نکردم، وقتی که شما یک حرفی زدید، می‌گویم: «این حرف خطرناک است». اینجا من اصلاً استدلال نکرده‌ام تا در

خود آن استدلال یک خطای منطقی عمدی مرتکب شده باشم. تا به من بگوئید مغالطه کرده‌ای. فقط از شما می‌خواهم که دست از حرف مطلقاً برداری، می‌بینم حرفت آنقدر قوی است که من نمی‌توانم رد بکنم. مثلاً شما گفتید: «وجود جهان خارج از نفس من محقق نیست، یقینی نیست». فوری می‌گویم: به دامان سفسطه غلتیدید. یعنی اینکه من نمی‌توانم حرفت را رد بکنم. راستی می‌گویی اما اعتراف نمی‌کنم که نمی‌توانم رد بکنم. «حرفت را بخور». « چه حرفی بود که زدی». یا می‌گویند: آقا! «این حرف خطرناکی است». اینگونه سخنان را گفتن به این معنی است که طرف احساس می‌کند که حرف، حرفی است که اگر بخواهد به میدان این حرف برود، معلوم است که شکست می‌خورد. آن وقت برای اینکه به میدان این حرف نرود و در عین حال سرفراز هم بیرون آمده باشد، می‌گوید: «این حرف خطرناک است». این حرف با مصالح عمومی ناسازگار است یا این حرف فلان است و بهمان.

گفته‌اند دین یهود و دین اسلام که به کتب ضاله قائلند، مرتکب مغالطه سنگ می‌شوند، تا یک کتابی را گفتند این کتاب ضاله است، یعنی اصلاً نفیاً و اثباتاً با این کتاب برخورد نکنید. این مغالطه سنگ است. زیرا اگر کتاب نادرست است، باید نادرستی‌اش نشان داده شود. نه اینکه از اول برچسب زده شود. کتاب ضاله در یهود و اسلام وجود دارد و در مسیحیت کتاب ضاله

وجود نداشت، بعد حامیان کاتولیکها، بعضی از فرقشان معتقد به کتب ضاله شدند.

... ضالة بودن یک کتاب یک وقت به لحاظ مطابقت و عدم مطابقت گزاره‌های موجود در این کتاب با واقع است و یک وقت به لحاظ آثار روانشناختی است که روی کسانی که این کتاب را می‌خوانند دارد. فقهای ما این بحث را کرده‌اند که ضاله بودن یک کتاب آیا به این معناست که گزاره‌های در آن مطابق با واقع نیست، یا نه آثار روانی که روی خوانندگان دارد؟ اگر کتاب ضاله را کسی صرفاً به خاطر عدم مطابقش با واقع ضاله بداند، البته او باید نشان بدهد که اینها غیرمطابق با واقع‌اند، اگر بدون نشان دادن اینکه این گزاره‌ها مطابق با واقع نیستند، ادعای ضاله بودنش را بکند، مرتکب مغالطه سنگ شده، اما اگر کسی بگوید من کاری به مطابقت و عدم مطابقت با واقع بودنش ندارم، من به آثار روانی آن کار دارم که وقتی کسی می‌خواند، آثار روانی درش ایجاد می‌شود و آن وقت اگر او کتابی را کتاب ضاله دانست، مرتکب مغالطه سنگ لزوماً نشده...

آقا تجربه کنید! تجربه زندگی من این است. حرفهایی که اینجوری ردش بکنند (مانند «حرفت را بخور»، «این حرف خطرناکی است».) حرفهای عمیقی هم هست. اتفاقاً حرفهای رستم شکنی است انصافاً حرفهایی که اینجور ردش می‌کنند، می‌گویند «هیچ دیوانه‌ای چنین گفته؟» اتفاقاً اگر گفتید من دیوانه‌ام و

روی موضعتان ایستادید آن وقت یواش یواش طرف را دیوانه‌اش می‌کنید. بایستید! و بگوئید ما یک سوفسطائی هستیم نسل در نسل هم اینجوری بوده‌ایم. اصلاً جد بزرگمان گورگیاس است! این را بگوئید و بنشینید پای حرفتان. بگوئید من همینم دیگه! آن وقت اینجاهاست که طرف، این طرف و آن طرف بزند، حرف را نمی‌تواند اثبات کند. این حرفها اتفاقاً اینجوری‌اند و به خاطر همین خصلتشان است که فوری می‌خواهند برگردد از همانجائی که آمده است.

۲.۲.۱.۸. مغالطه برهان ذوالحدین ساختگی و جعلی[1]: یک نوع استدلال داریم که اصلاً مغالطی نیست و به آن می‌گوئیم برهان ذوالحدین که در زبان فارسی ترجمه‌های مختلفی از آن شده است. گاهی می‌گویند برهان قاطع ذوالحدین، مثل مرحوم خواجه. گاه گفته می‌شود برهان ذوالقرنین یعنی دارای دو شاخ، گاه گفته می‌شود برهان احراج گاهی هم گفته می‌شود برهان دو شقی و گاه گفته می‌شود جدلی الطرفین.

برهان ذوالحدین لزومی ندارد که واقعاً ذوالحدین باشد، می‌تواند سه تا حد داشته باشد. از همین نظر در کتابهای غربی علاوه بر این گفته می‌شود. یعنی برهانی که سه تا حد دارد. و دیگر از سه تا به بعد را منطقیین Poly Lemme می‌نامند، چون تعداد شقوق از چهار تا

1- bagus dilemma

هم بالاتر برود، بنابراین هر وقتی گفتیم برهان ذوالحدین مرادمان هم این است و هم برهان ذوالحدین به معنای عامش می‌شود گفت که جانش دو مطلب است:

۱. یکی از این چند راه را الا و لابد باید در پیش بگیرید.

۲. هر کدام از راهها را در پیش بگیرید بالمآل یک نتیجه بیشتر ندارد.

این دو سخن گویا در کل استدلالات برهان ذوالحدین وجود دارد و در قسمت اولش حصر عقلی وجود دارد و آن این است که گویا از این شقوق چاره و مفری نیست، در واقع گویا با حصر عقلی می‌رسانیم که این n تا راه بیشتر پیش پای تو نیست، الا و لابد یکی‌اش را باید اتخاذ بکنی، اما بعد مطلب دوم را اضافه می‌کنیم و آن اینکه هر راهی را اتخاذ بکنی، بالاخره به اینجا می‌انجامد. مثال معروفش همان مثالی است که در یونان قدیم می‌زدند. می‌گفتند: پسری می‌خواست به کار سیاست مشغول شود. آن وقت مادرش گفت: در کار سیاست نرو و بعد استدلال می‌کرد و می‌گفت: وقتی وارد مسائل سیاسی و اجتماعی می‌شوی اگر دروغ بگوئی خدایان از تو می‌رنجند و اگر راست بگوئی مردم از تو می‌رنجند و تو هم که جز راست گفتن یا دروغ گفتن، راه دیگری نداری. پس یا راست می‌گوئی یا دروغ و بالاخره یکی از تو می‌رنجد، یا خدایان از تو می‌رنجند، یا انسانها از تو می‌رنجند. یعنی اولاً دو راه

بیشتر در پیش روی تو نیست یا راست گفتن یا دروغ گفتن. ثانیاً چه راست بگوئی و چه دروغ بگوئی به کار می‌انجامد و آن رنجیدن موجودی است از تو.

وقتی با یک برهان ذوالحدین مواجه شدیم، سه راه حل داریم؛ یعنی برای تفصی از لوازم این برهان سه تا کار می‌توانیم انجام بدهیم:

۱. یکی این است که بیائیم نشان بدهیم که تعداد شقوق بیش از تعدادی است که در برهان گفته شده. مثلاً اگر تعداد شقوق در برهان دو تا گفته شده، بیاییم بگوئیم که نه، اتفاقاً تعداد شقوق بیش از دو تا است. این را معمول «رفتن از میان شاخصها» going between the horns می‌گویند. یعنی نشان دادن اینکه تعداد شاخصها لااقل یکی بیشتر از آن تعدادی است که در استدلال گفته شده. فرضاً (مثالی که می‌زنم ممکن است، خیلی قوی نباشد) شخص بگوید: راه منحصر نیست به اینکه آدم راست بگوید یا دروغ، آدم می‌تواند توریه کند، یعنی دروغ راست نما بگوید. یا حتی ممکن است کسی بگوید: نیمی راست گفتن و نیمی دروغ گفتن هم شق سومی است. به هر حال، یکی از راه‌های مقابله با یک برهان ذوالحدین این است که بگوئیم تعداد شقوق لااقل یکی بیشتر است. و بعد خودمان را ملزم کنیم به همان یک راه بیشتر.

۲. راه دوم این است که انکار بکنیم که در هر یک از شقوق آن نتیجه‌ای که گفته شده به دنبال می‌آید. نگوئیم

تعداد شقوق بیشتر است، ولی انکار بکنیم که آن نتایج به دنبال می‌آید. این را می‌گویند گرفتن شاخصها grasping the dilemma by the horns. یعنی اینکه قبول نمی‌کنم که در آن شق، آن نتیجه لازم می‌آید، بلکه چیز دیگری را بیان بکنم. مثلاً در مثال ما جوان می‌توانست به مادرش بگوید: اگر راست بگویم خدایان از من راضی می‌شوند، و اگر دروغ بگویم مردم از من راضی می‌شوند. پس به هر حال کسانی از من راضی می‌شوند. به جای اینکه بگوید اگر راست بگویم مردم از من می‌رنجند، بگوید اگر راست بگویم خدایان از من راضی می‌شوند. و به جای اینکه بگوید اگر دروغ بگویم خدایان از من می‌رنجند، بگوید اگر دروغ بگویم مردم از من راضی می‌شوند. در واقع قضیه را عکس بکند. رد نکرده است سخن کسی که می‌گوید: خدایان از من خشنود می‌شوند و مردم از من می‌رنجند. ولی توجه به این دارد که او می‌خواهد یک رنجشی را در هر دو حال حاصل کند و من هم یک خوشنودی در هر دو حال حاصل می‌کنم. او می‌خواست بگوید دو راه به یکجا می‌انجامد و آن یک رنجش است، من می‌گویم هر دو راه به یکجا می‌انجامد و آن یک خوشنودی است، ولو اینکه یک رنجش در کنار آن کاملاً وجود داشته باشد.

۳. بعضی‌ها این راه سوم را همان راه دوم می‌دانند. به این شق رد برهان می‌گویند. و رد برهان Rebutal the Dilemma این است که شخص بیاید

قبول بکند که شقوق همان است که شما می‌گوئید، قبول هم بکند که هر کدام از آن شقوق به آن نتیجه که می‌گوئید می‌انجامد. اما این را هم اضافه بکند که در عین اینکه تعداد شقوق همان است و هر کدام از شقوق به همان نتیجه می‌انجامد، ولی هر کدام از شقوق به یک نتیجه دیگری هم علاوه بر آن می‌انجامد که این نتیجه دیگر مُجوّزم است تا اقدام به این کار بکنم. گرفتن شاخصها با این فرق می‌کند. در آنجا مثل اینکه طرف «رنجیدن» را از دایره بیرون می‌برد و به جای اینکه رنجیدن را دائر مدار بحث بکند، خوشنودی را دائر مدار بحث می‌کند. اما اینجا، می‌گوید: قبول دارم که می‌رنجند، ولی پول زیادی را به همراه دارد. پس آن نتیجه را قبول دارم، ولی یک نتیجه دیگری که حالا دارم تصویر می‌کنم، بر این نتیجه قبلی غالب می‌آید. پس در همان مثال اگر پسر به مادرش می‌گفت: قبول دارم که وقتی راست می‌گویم مردم می‌رنجند، ولی هم مردم می‌رنجند و هم خدایان شاد می‌شوند. و قبول دارم که وقتی دروغ می‌گویم خدایان می‌رنجند، ولی هم مردم شاد می‌شوند و هم خدایان می‌رنجند. اگر ایندوتا را با هم می‌گفت، می‌شد همین شق سوم؛ اما اگر آن رنجشی را که مادر مطرح می‌کرد، مطرح نکند بلکه بجایش یک چیز دیگری را مطرح بکند و آن اینکه به جای رنجش، خشنودی را بیاورد. پس رنجش بعلاوه خشنودی را اگر مطرح می‌کرد، از قسم سوم می‌شد و فقط خشنودی را

به جای رنجشی که مادرش می‌گفت، مطرح می‌کرد از شق دوم می‌شد.

بعضی از منطقیون مثل قدمای ما می‌گنتند: شق گرفتن شاخصها و رد برهان یک حکم دارد و می‌گفتند: «رفتن از میان شاخها و گرفتن شاخصها». و گرفتن شاخها را شامل رد برهان می‌دانستند. منطقیوْن اروپا گاهی موافق با قدمای ما عمل می‌کنند و گاه می‌گویند: گرفتن شاخها با رد برهان فرق می‌کند. آن وقت آن کسی که می‌گوید ایندو با هم فرق می‌کند، در گرفتن شاخها طرف آن لوازمی را که حریفش ذکر می‌کند، اصلاً ذکری از آنها به میان نمی‌آورد. بلکه یک لوازم جدیدی را مترتب می‌کند. عدم ذکر به قصد این است که گویا بگوید آن لوازمی که تو مترتب می‌کردی، وجود ندارد که این خود دو شق می‌تواند پیدا کند. یکی اینکه رد هم بکند که وجود ندارد و در این صورت مغالطی نخواهد بود. دیگر اینکه رد نکند، که مغالطی خواهد بود. و در قسمت رد برهان از آن لوازم ذکری به میان می‌آورد، ولی در کنار هرکدام از آن لوازم یک لازمه دیگر هم می‌آورد و این لازمه دیگر در مقایسه با آن لازمه‌ای که تو می‌گفتی ارجح و غالب است.

حالا اگر بناست ایندوتا را یکی بکنیم (مثل قدمای ما) وجه جامع و غالبش این است که تعداد راهها همان است که تو می‌گویی، اما هیچ محذور و مشکلی ندارد که وارد یکی از این راهها بشوم... تا الان فقط سخن ما

این بود که برهان ذوالحدین آن است و سه تا راه هم برای بیرون رفتن از برهان ذوالحدین وجود دارد، اعم از اینکه جوابهایی که می‌دهیم درست باشد یا غلط.

حالا صحبت بر سر این است که مغالطه کی صورت می‌گیرد. تا حال دربارهٔ برهان ذوالحدین صحبت می‌کردیم که به آن می‌گویند Dilemma، ولی به مغالطه‌ای که از راه برهان ذوالحدین صورت می‌گیرد، Bagus. Dilemma می‌گویند. یعنی یک برهان جعلی وجود دارد. برهان ذوالحدین جعلی این است که از دو تا ادعا، یکی یا دوتایش درست نباشد و خود طرف توجه دارد که درست نیست یا تعداد شقوق را می‌داند که بیشتر از اینهاست، ولی ادعا می‌کند همین‌هاست و یا هر دو تا را با هم مرتکب می‌شود. اگر چنین کاری کرد آن وقت می‌گویند او مرتکب برهان ذوالحدین جعلی شده و برهان ذوالحدین جعلی را مغالطه می‌دانیم. پس خود استدلال بحثی است و کی مغالطه می‌شود بحثی دیگر.

در باب برهان ذوالحدین یک نکته‌ای راکه باید گفت این است که آیا برهان ذوالحدین قیامش به این است که یک حصر عقلی وجود داشته باشد، یا اینکه حصر استقرائی هم وجود داشته باشد، می‌شود برهان ذوالحدین داشت. می‌دانید چرا به این بحث مربوط می‌شود؟ به خاطر اینکه اگر کسی گفت برهان ذوالحدین جعلی این است که ما استدلالمان بر یک

حصر استقرائی مبتنی بکنیم، با اینکه فقط حق داشتیم اگر حصر عقلی داشته باشیم، برهان ذوالحدین اقامه کنیم. بسیاری گفته‌اند قدمای ما معتقد بوده‌اند که برهان ذوالحدین باید بر حصر عقلی مبتنی باشد. مثل خواجه و صاحب بصائر. اینها می‌گویند برهان ذوالحدین حتماً باید بر یک حصر عقلی مبتنی باشد. اگر اینجور باشد، آن وقت مرتکبان این مغالطه یکی از وجوه مغالطی بودن استدلالشان این است که به جای اینکه برهان ذوالحدین را مبتنی بکنند بر حصر عقلی، مبتنی کرده‌اند بر حصر استقرائی. اما اگر کسی گفت برهان ذوالحدین لزوماً نباید مبتنی بر حصر عقلی باشد، بلکه می‌تواند مبتنی بر حصر استقرائی باشد، آن وقت دیگر ارتکاب مغالطی از این راه بسته می‌شود و از راه‌های دیگر می‌شود مرتکب مغالطه شد.

منظور از راه‌های دیگر این است که بگوئیم تعداد راهها این نیست که تصویر می‌کنی، مثلاً برحسب استقراء می‌گوئی شش راه وجود دارد، ولی ما استقراء کرده‌ایم و راه هفتم نیز پیدا کرده‌ایم. بنابراین صرف استقرائی بودن مبنی، استدلال را مغالطی نکرد، بلکه استقراء ناقص استدلال را مغالطی کرد. خلاصه اینکه اگر بنابراین باشد که مبنای برهان ذوالحدین باید حصر عقلی باشد، آن وقت یکی از وجوه مغالطه برهان ذوالحدین جعلی این خواهد بود که در یک حصر استقرائی گنجانده شود. صرف گنجاندن حصر

استقرائی به عنوان مبنی، استدلال را مغالطی می‌کند. اما اگر گفتیم مبنی نباید لزوماً حصر عقلی داشته باشد، حصر استقرائی هم امکان دارد آن وقت صرف استقرائی بودن مبنی، استدلال ما را مغالطی نمی‌کند. فقط اگر استقراء تام نباشد، استدلال مغالطی می‌شود.

تفکر نقدی

مغالطه بار برهان را به گردن دیگری انداختن

گفتار هفتم

۲.۲.۱.۹. مغالطه بار برهان را به گردن دیگری انداختن: Shif ting the burden of proof

این برهان یک نوع خاصی از استدلال از راه جهل است. قبلاً عرض کردم، مغالطه استدلال از راه جهل یک پیش فرض دارد و این پیش فرض است که آن را مغالطی می‌کند. آن این است که «هر چیزی مقبول است، مگر اینکه رد بشود». هر گزاره‌ای مقبول است مگر اینکه رد شود، اگر رد شد، رد شده است. و اگر رد نشد مقبول است. کسی که این مغالطه را مرتکب می‌شود، چه جوری این مغالطه را اعمال می‌کند؟ ادعا می‌کند که «الف»، «ب» است، بعد به مخاطبانش می‌گوید: اگر راست می‌گوئید اثبات کنید که الف، ب نیست. به جای اینکه خودش دلیل بیاورد بر اینکه الف، ب است، در واقع از منکران بخواهد که دلیل بیاورند بر اینکه الف، ب نیست. این مثل این می‌ماند که من ادعا کنم که خدا موجود است، بعد به جای اینکه اقامه دلیل کنم خدا موجود است، به منکران وجود خدا بگویم که اثبات کنید که خدا وجود ندارد و گمان کنم که اگر اثبات نشد «خدا موجود نیست» پس اثبات شده است که «خدا موجود است». از این نظر به این مغالطه می‌گویند «بار برهان را به گردن دیگری انداختن». یعنی ادعایی می‌کنم، ولی بار برهانی را که به سود این ادعا باید

داشت، به گردن منکر می‌اندازم و می‌گویيم: الف، ب است و از منکر می‌خواهم که اثبات کند الف، ب نیست و وقتی منکر عاجز می‌شود از اینکه اثبات بکند الف، ب نیست، می‌گوییم: مطلوب ثابت شد یعنی الف، ب است.

به طور کلی (اینکه می‌گوییم «به طور کلی»، بخاطر این است که شاخه‌های دیگری هم این مغالطه می‌تواند پیدا کند) خیلی فرق است بین کسی که سخن را می‌پذیرد وقتی خودش اثبات بشود و کسی که سخن را می‌پذیرد وقتی نقیض‌اش اثبات نشود. این دو خیلی با هم فرق می‌کنند. در واقع یکی از توصیه‌هایی که ویلیام اکامی می‌کرد این جا به درد می‌خورد. او یک اصل معروفی داشت به نام «تکثیر بلادلیل امور جایز نیست»، یا «تیغ اکامی» و یا «اسطوره اکامی». یعنی ما حق نداریم به وجود چیزی معتقد بشویم مگر اینکه یا آن چیز را احساس کنیم، و یا آثار و خواصی از آن چیز را احساس کنیم. اگر هیچ کدام از این دوتا مورد نباشد، آن وقت در واقع، هیچگونه حقی نداریم که معتقد شویم آن چیز وجود دارد. حالا یکی از موارد رعایت نکردن اسطوره اکامی همین مغالطه است. برای اینکه وقتی ادعا می‌کنم فلان چیز موجود است، به جای اینکه نشان بدهم خود آن چیز محسوس است یا یکی از آثار و خواص آن چیز محسوس است، از طرف می‌خواهم که اثبات کند این چیز وجود ندارد. آن وقت به نظرم می‌آید

وقتی نتوانست اثبات بکند که این چیز وجود ندارد، آن وقت گویا مدعای من که این چیز وجود دارد، اثبات شده است با اینکه عجز طرف از اثبات الف، ب نیست هیچوقت به لحاظ منطقی به معنای اثبات «الف، ب است» نیست.

۲.۲.۱.۱۰. مغالطه عنایت خاص[1]: ببینید اولاً به لحاظ روان شناختی، روانشناسان اعتقاد دارند که ما آدمیان اینگونه‌ایم که سختگیری را که دربارهٔ خودمان داریم، دربارهٔ انسانهای دیگر نداریم؛ جز در موارد استثنائی که هیچوقت در روانشناسی به آن موارد عنایتی نمی‌کنند. اعم اغلب انسانها چنانند که در مورد خودشان آسانگیرترند تا در مورد دیگران و در مورد دیگران سختگیرترند تا در مورد خودشان. یکی از مظاهر و نشانه‌های این حالت روانی این است که ما عذرهایی را که در باب دیگران موجّه قلمداد نمی‌کنیم، همان عذرها را وقتی خودمان می‌آوریم انتظار داریم دیگران موجّه قلمداد کنند. این یک حالت روانشناختی است. این حالت واقعاً هم عمومیت دارد جز در یک موارد شاذ و نادری، کسانی را که چنین می‌کنند ازشان تعبیر می‌کنند به کسانی که جلاد طبع خویشتنند که اینها در مورد خودشان سختگیری عجیبی نشان می‌دهند، ولی در مورد دیگران با تساهل، ولی اینان خیلی نادرند؛

1- special pleading

سعدی می‌گفت:

مرا شیخ دانای مرشد شهاب
دو اندرز فرمود بر روی آب
یکی آنکه در خویش خوشبین مباش
دیگر آنکه در غیر بدبین مباش

این مورد شاذ و نادری است که کسی هر چه بدبینی دارد، متوجه خودش بکند و هر چه خوشبینی دارد، نثار دیگران بکند. این خیلی نادر است و ما معمولاً عکس این عمل می‌کنیم.

حالا این مغالطه‌ای که الان محل بحث است، از همین نکته روانی نتیجه می‌گیرد. مغالطه به این صورت است که شخص انتظار دارد، دلیلی را که خودش برای مدعی می‌آورد، بپذیرند. در حالیکه خودش نظیر این دلیل را از دیگران قبول نمی‌کند. از این نظر به این مغالطه می‌گویند مغالطه عنایت خُاص، (دربارهٔ هیچکدام از این مغالطات به فارسی، اثری وجود ندارد و اینها ترجمه من است. از این نظر عناوین انگلیسی‌اش را می‌نویسم تا دوستان، اگر می‌خواهند جور دیگری ترجمه کنند) یا «به نظر عنایت» و یا «مغالطه حمایت خاص» چون به معنا حمایت هم آمده و همه‌اش در اینجا مورد دارد و می‌شود ترجمه کرد.

در واقع در این مغالطه صاحب این مغالطه یعنی کسی که این مغالطه را مرتکب می‌شود، می‌خواهد معیار دوگانه‌ای بر او و دیگران اطلاق بشود. یعنی بر

دیگران سختگیری شود و بر او آسانگیری شود. در بعضی از کتابهای منطقی غربی این مغالطه را «مغالطه امتیاز روحانیون» می‌نامند.

چون در قرون وسطی دربار پاپ، دربار واتیکان یک قانونی مقرر کرد و آن این بود که هر کس که ادنی ارتباطی با دربار پاپ دارد، یعنی از کوچکترین طلبه گرفته تا خود پاپ، اگر عمل خلافی مرتکب شود در دادگاه‌هایی که مردم محاکمه می‌شوند، نباید محاکمه بشود. بلکه باید در دادگاه ویژه روحانیون محاکمه شود. این دادگاههای ویژه روحانیون برای اینْ تشکیل شده بودند که روحانیت را از جرم‌هایی که برای انسانهای عادی می‌برند، معافشان بدارند. یعنی یک مقدار نسبت به روحانیون مدارا و تساهل بورزند. و کم‌کم کار به حدی از افراط رسید که حتی کارهایی که ارتباط با شخص غیر روحانی هم پیدا می‌کرد، اینکار را انجام می‌دادند. یعنی وقتی که حقوق، حقوق مدنی بود و به شخص روحانی هم مربوط نمی‌شد، باز به دادگاه ویژه ارجاع می‌دادند. فرض بفرمائید یک وقت یک روحانی نعوذبالله یک عمل فردی خلاف انجام می‌داد، آن یک حرفی، اما کم‌کم کشید به حقوق مدنی یعنی مثل وقتیکه یک روحانی با صاحب خانه‌اش اختلاف پیدا کند، این علی‌القاعده نباید در دادگاه ویژه روحانیت فیصله پیدا کند، اما اینها را هم به آنجا کشاندند. و این وضع روحانیت را فاسد کرد، به خاطر اینکه روحانیون

می‌دانستند در دادگاه ویژه روحانیت با آنها مدارا می‌شود. اما بعد از رنسانس آهسته آهسته آنقدر اعتراضات مخالفین نسبت به این حق که مخالفین به آن می‌گفتند روحانیت مسیحی هم در «دادگاه عمومی» محاکمه می‌شود. حال به این مغالطه «امتیاز روحانیون» نیز می‌گویند. یعنی مثل اینکه طرف انتظار دارد در یک محکمه علی حده‌ای محاکمه‌اش کنند، نه در محکمه هر مستدل دیگری.

حال یکی از موارد این مغالطه موردی است که معمولاً به آن می‌گویند مقایسه نظر با نظر و مقایسه عمل با عمل. این خیلی مهم است در مقایسه مکتبها. نظر به نظر و عمل به عمل، یکی از موارد عدم رعایت آن، وقتی است که این قانون رعایت نشود، فرض کنید یک کسی بخواهد دو تا مکتب مثلاً مکتب سرمایه‌داری با مکتب مارکسیسم را، با هم مقایسه کند و وجوه امتیاز وضعشان را آشکار کند یا باید مارکسیسم عملی یعنی در مقام عمل را با سرمایه‌داری در مقام عمل مقایسه کند یا باید مارکسیسم نظری را با سرمایه‌داری نظری مقایسه کند. نمی‌شود مارکسیسم نظری را با سرمایه‌داری عملی مقایسه کرد، زیرا این در واقع مغالطه «امتیاز روحانیون» می‌شود. و فراوان در مقایسهٔ مکتبها این را دیده‌ایم. مثلاً در مورد خود ما، الان مارکسیسم بعد از هشتاد سال حکومت سقوط کرده و ما این شکست عملی‌اش را در سطح جهانی دال بر

شکست نظریش می‌گیریم. یعنی حتماً از لحاظ نظری یک عیب و افت عمده‌ای درش وجود داشته که نتوانست موفق بماند و شکست خورد. اما خدای ناکرده مثلاً اگر از لحاظ عملی جمهوری اسلامی شکست بخورد، می‌گوئیم اینها را به حساب خود اسلام نباید نوشت. یعنی گویا اسلام عملی، حسابش از اسلام نظری جداست. خوب! اگر حساب اسلام عملی از اسلام نظری جداست، پس حساب مارکسیسم عملی هم از حساب مارکسیسم نظری جداست. یک بام و دو هوا که نمی‌شود. آن وقت اگر بخواهیم منصفانه داوری کرده باشیم و مغالطه «عنایت خاص» را مرتکب نشده باشیم، باید بگوئیم که همه جا مارکسیسم عملی را با اسلام عملی مقایسه کنیم و بگوئیم نظام جمهوری اسلامی در مقام عمل این موقعیتها را داشته است. آن وقت مارکسیسم عملی هم این موفقیتها را و این شکستها را داشته و آن هم آن شکستها را، و نیز اسلام نظری را با مارکسیسم نظری مقایسه کنیم. و در این چند دهه اخیر که مارکسیسم و سرمایه‌داری، به تعبیر دیگر، مارکسیسم و لیبرالیزم با هم در غرب خیلی نزاع داشته‌اند، دائماً در مکتوبات می‌بینید به این توجه می‌دهند که ما نباید مرتکب مغالطه عنایت خاص شویم. موارد دیگری هم از این مغالطه وجود دارد. به هر حال این مغالطه، مغالطه‌ای است که می‌گوید مرا در این دادگاهی که دیگران را محاکمه نمی‌کنید، محاکمه

کنید یا مرا در دادگاهی که دیگران را در آن محاکمه می‌کنید، محاکمه نکنید. ادله مرا آسان قبول کنید ولو که همین ادله اگر از طرف دیگری اقامه شود، از او نمی‌پذیرند.

۲.۲.۱.۱۱. مغالطه هَرَس مصداقی[۱]: یک لغت وقتی وضع می‌شود، چه وضعش تعیّنی باشد و چه تعیینی، علی‌الخصوص اگر تعیینی باشد، برای یک معنایی، آهسته آهسته یک سلسله امور دیگری هم دور این معنی متبلور می‌شود. مثل تبلوری که در شیمی داریم، یک نخی را در یک مایع شیرینی ببندید. در این صورت کم‌کم شکرکی دور این نخ متبلور می‌شود، عین این معنی در ناحیه زبان رخ می‌دهد. اول یک معنای اصلی، مانند نخ در شیرینی، به لغتی نسبت داده می‌شود که این لغت برای آن معنای اصلی وضع می‌شود چه تعیینی و تعیّنی، اما آهسته آهسته در این معنای این لغت نمی‌آید، ولی در تعاطیِ اهل زبان کاملاً ملحوظ است. یعنی وقتی کسانی به آن سخن می‌گویند از آن لغت، آن معانی فرعی دیگر را هم مراد می‌کنند.

آن معنای اصلی را که برای لغتی مانند لغت X در نظر گرفته شده به meaning تعبیر می‌کنند، اما یک سلسله اموری را هم گویی مثل پیچکی دور این معنی می‌پیچند به nuance یعنی معانی فرعی و زائد تعبیر

1- extensional praning

می‌کنند. و این معانی فرعی زائد هم واقعاً در زبان تعاطی می‌شوند. آن وقت حالا اگر من اینکار را بکنم که بیایم یک لغتی را در استدلال خودم به کار ببرم، و این لغت را هم meaning را و هم nuance را همه را با هم در استدلالم به کار برده‌ام، یواش یواش که مورد انتقاد قرار می‌گیرم و نمی‌توانم از موضع خودم دفاع بکنم، کم‌کم این معانی فرعی زائد را حذف می‌کنم و می‌گویم مراد من اینها نبود و می‌روم سراغ آن معنای اصلی. از این نظر به این می‌گویند هَرَس. یعنی این معانی فرعی را یواش یواش حذف می‌کنم. مثلاً توجه به این کنید که لغت «بعد از ظهر» به حسب لغت یعنی هر وقتی که بعد از ظهر باشد، پس معنای اصلی‌اش همین است. حالا من و شما قرار می‌گذاریم که من بعد از ظهر منزل شما بیایم و من ساعت هشت شب به منزل شما می‌آیم و شما می‌گوئید: به من گفته بودید بعد از ظهر، می‌گویم: خوب! الان مگر بعد از ظهر نیست. بالاخره الان هم بعد از ظهر است. این بعد از ظهر درست معانی اصلی آن است یعنی هر زمانی که بعد از ظهر باشد. ولی یک معانی فرعی زائدی دورش هست که می‌گوید مثلاً تا ساعت پنج را بعد از ظهر می‌گوئیم و از ساعت پنج به بعد را دیگر بعد از ظهر نمی‌گویند. حالا اگر من آمدم گفتم که ساعت هشت شب آمدم منزل شما و گفتم حالا هم بعد از ظهر است، باز رجوع کرده‌ام به معنای اصلیش و توجه نکرده‌ام به اینکه الان در مقام تغاطی

بین فارسی زبانان، بعد از ظهر دیگر به آن معنای اصلیش نیست، به علاوه یک محدوده‌های دیگری است که دورش گرفته شده است.

یا مثلاً کسی در یک مسابقه‌ای با کسی شرط بندی بکند و بگوید: هر کس فلان کار را کرد من ده تا شیشه نوشابه به او می دهم. حالا کسی اینکار راکرد بعد هم ده تا شیشه آب بیاورد و بگوئید اینهم ده تا شیشه نوشابه، آب هم نوشابه است. درست است که نوشابه به آن معنای اصلی آن یعنی آنچه نوشیده می‌شود. اما واقعاً وقتی ما می‌گوئیم نوشابه مرادم آب است؟ در حالیکه آب را، مراد نمی‌کنیم. معمولاً در زبان دور معنای اصلی آب قید و بندهای اضافه تنیده شده، یکی‌اش این است که آن چیزی که نوشیده می‌شود و آب نباشد. و این «نبودن آب» یک چیز اضافی است که الان در کلمه نوشابه وجود دارد. این در اسماء بود بعضی وقتها در افعال هم هست. مثلاً به فلانی می‌گوئید به زید تلفن بکن. می‌گوید چشم. بعد می‌گوئید تلفن کردید؟ می‌گوید بله. بعد معلوم می‌شود که تلفنی صورت نگرفته. می‌گوئید: آقا! به شما گفتم... شما گفتید که تلفن کردم. می‌گوید: بله تلفن کردم ولی کسی گوشی را برنداشت. واقعاً تلفن کردن بمعنای لغویش یعنی همان کاری که این بابا انجام داد. اما ما الان وقتی می‌گوئیم تلفن کردم یعنی هم شماره بگیرم و هم گوشی را دستم بگیرم و هم طرف جواب بدهد. اگر من بگویم: «من

تلفن کردم» اما طرف گوشی را برنداشت، آنوقت من هَرَس مصداقی کرده‌ام. منتهی همانطور که منطقیون گفته‌اند این لغت مصداقش وقتی خوب مورد پیدا می‌کند که آدم مغالطه را در باب اسماء انجام بدهد. اگر در باب افعال انجام داد، معمولاً دیگر اصلاح مصداق نابجاست ولی بهر حال بکار می‌برند.

به نظرم این را می‌شود گفت که این یک نوع عدول از ظهور کلمات است. ما از ظهور کلمات عدول می‌کنیم و صاف به سراغ آن معنای لغوی که روز اول وضع تعیینی یا تعیّنی پیدا کرده است می‌رویم. و ظهور کنونی‌اش را واقعاً در نظر نمی‌گیریم. آن وقت وقتی مورد انتقاد قرار می‌گرفتیم و معلوم می‌شد کارمان با این ظهور متفاهم عرفی نمی‌گذرد. یواش یواش عقب نشینی می‌کنیم و سراغ آن مورد خاصی که روز اول تعییناً و تعیّناً در نظر گرفته شد، می‌رویم.

معمولاً کسانی که مرتکب این مغالطه می‌شوند بعداً از عبارتهای خاصی استفاده می‌کنند که این عبارتهای خاص را هر وقت کسی گفت معلوم می‌شود که از این مغالطه ارتکاب نموده. مثلاً شخص می‌گوید: «همه آن چیزی که من گفتم این بود که...» این را می‌خواهد بگوید تا عین عبارت قبلی‌اش را بیاورد ولی حالا فقط از معنای اصلی‌اش استفاده کند. و یا «اگر به کلمات من دقیقاً نظر کنی...»

۲.۲.۱.۱۱. مغالطهٔ ارزیابی یک طرفه[1]: مغالطه ارزیابی یک طرفه وقتی ارتکاب می‌شود که یک شیئی هم منافعی دارد و هم مضاری، هم مزایایی دارد و هم عیوبی. آن وقت شخصی که در مقام استدلال یا فقط به منافع خود توجه کند، یا فقط به مضار، مرتکب چنین مغالطه‌ای شده است. اگر بخواهد کار را انجام ندهد، فقط به مضارش شما را توجه می‌دهد، اگر بخواهد کار را انجام دهد، فقط به منافع‌اش توجه می‌دهد. اگر یک کسی بگوید ازدواج امر بدی است. بعد بخواهد از آن دفاع کند شروع می‌کند به شمردن عیوب. هیچ کسی مخالف نیست که اینها (عیوب) در ازدواج وجود دارد، اما با این همه اگر فقط اینها وجود داشت، احدی ازدواج نکرده بود. بنابراین مستدل از اینکه از ما اقرار می‌گیرد که این عیوب است و ما اقرار می‌کنیم عیوب هست، می‌خواهد تابع مدعایش هم بشویم به اینکه ازدواج بد است. این است که به مواردی که ایشان می‌گوید کاملاً اقرار داریم، ولی می‌گوئیم یک مواردی نظیرش در آن طرف وجود دارد. عکسش هم البته صحیح است. و گاهی از آن طرف مغالطه صورت می‌گیرد. این است که این مغالطه دو صورت دارد: وجه‌سلبی و وجه ایجابی. معمولاً کسانی که مرتکب این مغالطه می‌شوند هیچوقت به این صورتی که تصور

1- One sided assessment

کردم مرتکب نمی‌شوند. یعنی به این صورت که وقتی می‌خواهند ارزیابی بکنند، در باب یک چیزی، فقط یکی از موارد را بگویند مثلاً فقط بدیها را بگویند چون تا فقط بدیها را بگویند، آن وقت طرف فوری ذهنش حساس می‌شود به مغالطه. مغالطه هم وقتی مغالطه است که یک حالت فریبندگی لااقل داشته باشد. این است که معمولاً صورت ظریفترش ارتکاب می‌شود و آن این است که اول یکی، دو تا حسن جزئی را اعتراف می‌کند. می‌گویند البته ازدواج خیلی خوب است، آدم ظهر که می‌رود به خانه غذا آماده دارد. اول یک حسن جزئی را می‌گوید، یعنی ما طرفین را دیده‌ایم، بعد شروع می‌کند به لیست کردن معایب، یعنی باز می‌رود سراغ مقصود خودش. اگر این حُسن جزئی را نگوید، آن وقت طرف فوری می‌فهمد که ارتکاب مغالطه شده، برای اینکه ارتکاب مغالطه فهم نشود، می‌آئیم یکی، دوتا مورد را ذکر می‌کنیم. پس می‌شود گفت این مغالطه وقتی صورت می‌گیرد که کل معایب و کل محاسن گفته نشود. از هر کدام از طرفین، از کلش یک مقدار، کم گذاشته شود؛ گویا می‌خواهد کفه استدلال را به طرف مقابل سنگین بکند. اگر چیزی ده تا عیب دارد و پنج تا حسن، اگر هر ده تا عیب و هر پنج تا حسن ذکر بشود، مغالطه ارتکاب نشده و اگر از پنج تا حسن، از ده تا عیب، هر چه کم گذاشته شود، آن وقت مغالطه ارتکاب شده به خاطر آنکه کفه مقابل را می‌خواسته سنگین

کند. این است که در مواردی که آدم یکی ازکوچکترین عیوب را ذکر بکند، و دیگر در مقابلش فقط محاسن را ذکر بکند، یا یکی ازکوچکترین محاسن را ذکر می‌کند و دیگر در مقابلش کل عیوب را ذکر می‌کند. این از موارد مغالطه ارزیابی یک طرفه است و از مواردی است که بیشتر وقوع پیدا می‌کند.

۲.۲.۱.۱۲. مغالطه قیاس ضمیر مطرود یا مردود[1]: ما یک قیاسی داریم به نامِ قیاس ضمیر Enthymeme خود قیاس ضمیر البته مغالطه نیست، ولی یک قسم ضمیر است که به آن می‌گویند قیاس ضمیر مردود، این قسم است که مغالطه است.

اولاً خود قیاس ضمیر سه معنی دارد:

۱. خود ارسطو وقتی Enthymeme وضع کرد و آن را در مجموعه ارغنون بکار برد، مرادش از آن قیاس خطابی بود. و او هر قیاسی را که موادش خطابه باشد، Enthymeme می‌گفت. بنابراین در آثار ارسطو و در آثار مشائیان نخستین Enthymeme (قیاس ضمیر) فقط به معنای قیاس خطابی است، یعنی قیاس برهانی نه، جدلی نه، شعری هم نه، مغالطی همْ نه، بلکه قیاس خطابی.

۲. بعدها منطقیون اسلامی قیاس ضمیر را به یک معنای دیگر ترجمه کردند و توجه به این نکته نداشتند

1- Unaccepted Enthymeme

و Enthymeme را به معنای قیاسی گرفتند که در این قیاس ذکر کبری نشده باشد. بنابراین به هر قیاسی که کبری آن محذوف واقع بشود، قیاس ضمیر می‌گفتند. و منطقیون مسلمان هنوز که هنوز است تا زمان ما قیاس ضمیر را به این معنی به کار می‌برند. مثلاً قیاس جیوه فلز است، پس هادی الکتریسته است. یعنی جیوه فلز است و هر فلزی هادی الکتریسته است، پس جیوه هادی الکتریسته است. این «هر فلزی هادی الکتریسته است» فرضاً کبری است و این کبری اگر حذف شد، آن وقت قیاس ما، قیاس ضمیری است.

۳. اما منطقیون اروپا این کلمه را به معنای سومی به کار می‌برند، آنها می‌گویند: به قیاسی که یکی از اجزاء ثلاثش (کبری، صغری و نتیجه) ذکر نشود، قیاس ضمیر گویند. حالا این جزئی که ذکر نمی‌شود چرا ذکر نمی‌شود، اعم از اینکه کبری باشد، صغری باشد یا نتیجه؟ گاهی به دلیل وضوح بیش از حد ذکر نمی‌شود. یعنی از بس معروف و آشکار است، آن جزء را دیگر ذکر نمی‌کند. و گاهی نیز به دلیل اینکه مستدل می‌داند که مخاطب خبر دارد ولو همه نمی‌دانند. مخاطبی برایش استدلال می‌کنم از این کبری یا صغری و یا نتیجه خبر دارد. بنابراین می‌بینم که معروف است نزد آن شخص خاص. یعنی نزد مخاطب نه نزد همگان. دلیل سومی هم می‌تواند برای ذکر نکردنش وجود داشته باشد و آن اینکه اگر ذکر شود، آن وقت همه می‌فهمند

که قیاسم خراب است. مثلاً به تعبیر منطقیان خودمان می‌توانم بگویم که «زید شبها درکوچه راه می‌رود، پس دزد است». اینگونه سخن بگویم طرف فوری به عیب آن پی نمی‌برد. اما اگر بگویم «زید شبها درکوچه‌ها راه می‌رود، هر که شبها در کوچه‌ها راه برود، دزد است، پس زید دزد است.» چون کبری ذکر شده طرف فوری می‌فهمد و می‌گوید: نه آقا! اینجور نیست که هر که شب درکوچه راه برود، دزد باشد. پاسبانها هم شب درکوچه راه می‌روند. اتفاقاً دزدگیرند. بنابراین برای اینکه این امر کلی اگر ذکر بشود، فسادش معلوم می‌شود، آن را ذکر نمی‌کنند. پس قیاس ضمیر به سه دلیل می‌تواند تحقق پیدا کند و آن وقت اگر به دلیل سوم تحقق پیدا کرد، می‌گوئیم مغالطه قیاس ضمیر مردود رخ داده است. و اگر به دلیل اول و دوم صورت بگیرد، هیچ وجه مغالطی درش نیست.

مورد استعمالش معمولاً در عذرهای ناموجه‌ای است. بیشترین مورد استعمالش این است. مثلاً فرض بفرمائید یک کسی سرکلاس دیر می‌آید، یا به اداره‌اش دیر می‌رسد. به او می‌گویند: چرا دیر آمدی؟ می‌گوید: آقا! به این تاکسی‌ها و اتوبوسها دیگر اعتمادی نیست. این یک کبری دارد که مذکور نیست. بنابراین معنایش این است که من با تاکسی و اتوبوس آمده‌ام و آنها دیر کرد دارند، و من هم دیرکرد پیدا کرده‌ام، در حالیکه خیلی وقتها پیاده آمده‌ام، ولی می‌گویم دیگر نمی‌شود

به این تاکسی و اتوبوسها اعتماد کرد. می‌گویند یک کسی رفته از بانکی قرض بگیرد، آن وقت طرف گفته بود شما بدهیتان زیاد است، و او آن وقت گفته بود، مادر بزرگم گفته هر که از من پرستاری کند، کل ثروتم را به ارث برای او می‌گذارم. اما نگفته بود که اتفاقاً من با مادر بزرگم قهرم و برادرم دارد از مادر بزرگم سرپرستی می‌کند. حالا این در واقع یک چنین موردی است، یعنی حکم کلی را ذکر می‌کنم، ولی اصلاً توجه به این نمی‌دهم که خودمان از مواردش هستیم یا از مواردش نیستیم.

به طور کلی می‌شود گفت که اگر آدم برای توجیه یک وضع خاص و جزئی یک حکم کلی را بیان بکند، این معمولاً دارد قیاس ضمیر مطرود را انجام می‌دهد. مصادیق آن حکم کلی است یا نه؟ آن را به زبان نمی‌آورد چون تا بخواهد آن را به زبان آورد، معلوم می‌شود که نادرست است. یکی از موارد استعمالش در ارتباط زنان و شوهران با یکدیگر است. مثلاً قول داده‌اید یک چیزی ظهر بخرید و ببرید خانه، تا که می‌روید خانه و نخریده‌اید، آن وقت می‌گوئید آدمهایی که خیلی در محل کارشان مشغولیت دارند، معمولاً فراموشکارند. حالا نمی‌گوئید من صبح تا غروب داشتم قدم می‌زدم. بله آدمهایی که خیلی مشغولیت دارند، فراموشکار می‌شوند، ولی آیا من هم آدم مشغولیت داری هستم، باید ضمیر بشود.

۲.۲.۱.۱۴. مغالطه کمال غیرقابل تحصیل:

Unobtainable perfection مغالطه دیگر که از آن تعبیر می‌کنند به کمال غیر قابل تحصیل، یا کمال غیر قابل حصول. وقتی که ما می‌خواهیم بین چند تا شق یکی را برگزینیم، باید این شقوق امکان عملی داشته باشند. اگر می‌توانستم در بین تمام شقوقی که امکان عملی دارند، مزیت داشتن یکی از شقوق را بر سایر شقوق اثبات بکنم، آن وقت این موجّه من است در اینکه آن شق را برگزینم. پس هر وقتی می‌خواهم یک شق خاصی را برگزینم، باید این گزینشم در میان شقوق و وجوه ممکنه باشد، آن وقت در میان این دو تا، سه تا و... وجوه ممکنه مزیت داشتن یکی را نسبت به دیگران نشان می‌دهم و این موجه من می‌شود که این یکی را انتخاب کنم و یا می‌توانم از راه سلبی، مطرود یا نادرست بودن و ضعیف بودن بقیه شقوق را نشان بدهم، آن وقت بیایم بگویم حالا چون این شق، این شق و... نادرست‌اند، پس این شق مورد نظر را انتخاب می‌کنم. خوب، حالا اگر من بیایم به جای این، همه شقوق را به این دلیل رد بکنم که نقص دارند، همین. به این دلیل نمی‌شود، چون همه شقوق را به این دلیل رد کردیم که نقص دارند. آن وقت اگر در واقع یک شقی دارید که ممکن است، ولی این نقصها را ندارد. این استدلال درست است. اما اگر تمام این شقوق را رد کردید و ما را گذاشتید به امید یک شق که اصلاً ناقص

نیست، کامل است ولی در امکان ما هم نیست، در وسع ما هم نیست. به تعبیر دیگر، نشان دادن نقص یک شق، برای رد آن شق فقط وقتی امکان دارد که شق موجود کاملی وجود داشته باشد، نه فقط شق متصور کاملی وجود داشته باشد. در هر استدلالی که ده تا، پنج تا، شق ما داشته باشیم، هر شقی را به دلیل نقصانش می‌توانیم رد بکنیم، ولی فقط به یک شرط، به شرط اینکه شق غیرناقص ممکنی در کار باشد، نه فقط یک شق کاملی را تصور می‌کنیم، ولی امکان عملی هم مطلقاً ندارد.

اگر من هر شقی را به دلیل نقصانش رد کردم، استدلالم مغالطی است. مگر اینکه بتوانم نشان بدهم شق موجود کاملی وجود دارد که آن شق موجود کامل موجه من می‌شود در اینکه آن شقوق ناقص را رد کنم. و گرنه اگر شق کامل موجودی وجود ندارد، آن وقت هیچکدام از شقوق را به دلیل نقصانش نمی‌توان رد کرد. چون اینها را ما فقط داریم. و گزینش هم همه وقت بین موارد ممکنه امکان دارد (اصلاً بحث در مقام عمل است).

مثلاً یکی از اشکالاتی که در «فلسفه سیاسی» به «تئوری انقلاب» می‌گیرند، همین است. در تئوری انقلاب یک مشکل وجود دارد. و آن اینکه، انقلابی که می‌خواهد وضع موجود را از بین ببرد، به نقصان وضع موجود تکیه می‌کند. فرض کنید انقلابی که

می‌خواهد رژیم مبارک را از بین ببرد، به نقصان آن چه که در رژیم مبارک وجود دارد،کاملاً ما را توجه می‌دهد. و این را مجوز انقلاب بر ضد این رژیم می‌داند. در فلسفه سیاسی این بحث پیش می‌آید که شما بشرطی می‌توانید وضع موجود را نفی کنید که بتوانید تصویر کنید که حتماً یک وضعی که کامل و قابل دسترسی است. اگر یک کامل غیرقابل دسترسی درکار باشد، این مجوز نفی موجود نیست. این است که به تعبیر فلسفه سیاست، همیشه نمی‌شود با وضع موجود انقلابی برخورد کرد. وقتی میتوان با وضع موجود انقلابی برخورد کرد که شما یک وضع کامل ممکن در اختیار داشته باشید. وگرنه صرف نقص وضع موجود، هیچ مجوزی برای از بین بردن آن نیست. مثلاً فرض بفرمائید که یک داروی جدید قلب کشف می‌شود، آن وقت پزشکی در مصاحبه می‌گوید: این داروی جدید وقتی مصرف شده است فلان عارضه را به دنبال داشته است. کی می‌شود این استدلال را دال براین بگیریم که باید آن دارو را قدغن کنیم؟ وقتی که یک داروی قلبی وجود دارد که کار قلب را تنظیم می‌کند و آن عارضه را هم ندارد. وگرنه صرف اینکه این دارو کار قلب را تنظیم می‌کند و دو عارضه دیگر دارد، دال بر نفی این نمی‌شود، حالا نقص کمتر هم مصداق همین است. وقتی می‌گوئیم کمال، مرادمان کمال نسبی است. بنابراین همینکه نقص کمتر داشته باشد، در واقع نسبت

به شق موجود ما کمال دارد، کاملتر است. این هم البته سه مورد دارد.

۲.۲.۱.۱۵. مغالطه از راه هیاهو[۱]: مغالطه بعدی معمولاً استدلال از راه هیاهو نامیده می‌شود. این معمولاً از آنهاست که فقط به اسم لاتین در کتابهای منطقی غربی نام برده می‌شود. در زبان انگلیسی همان است که گفته می‌شود یعنی هیاهو و سروصدا. اگر بخواهیم جان کلام را در باب این مغالطه بگوئیم استدلال از راه هیاهوی یعنی تکرار مدعا را جانشین دلیل کردن، انسان به جای دلیل آوردن بر مدعی خود مدعی را تکرار کند. کاری که در تبلیغات انجام می‌گیرد. یعنی فکر کنیم که صرف تکرار دائمی مدعی اثر بخش است. حال آیا واقعاً تکرار مدعی اثری دارد؟ شکی نیست که تکرار مدعی هر چقدر تکرار بشود به لحاظ منطقی مدعی را اثبات نمی‌کند، ولی به لحاظ روانشناختی لااقل دو اثر دارد. در روانشناسی تبلیغات گفته می‌شود که تبلیغات لااقل دو اثر محرز روانی دارد، یکی اینکه تبلیغات آهسته آهسته به شخص که مورد تبلیغ قرار می‌گیرد، این معنی را القاء می‌کند که گویا دلیل مدعی را جای دیگری عرضه کرده است و دلیلش مقبول واقع شده، اگر شما به من سیصد بار، چهار صد بار گفتید که آقا! اصالت وجود اثبات شده است، این

1- Argumentum Ad nauseam

مدعی از نقد همه ناقدان جان سالم بدر برده، ولی عقل من نمی‌رسد. اثر دیگری هم که دارد این است که وقتی امری بسیار تکرار شد، در هنگام انتخاب آن اموری که بسیار تکرار شده در ذهن انسان تداعی می‌کند. یعنی وقتی می‌خواهید صابون گلنار بخرید، چه آگاه باشید و چه نباشید، تمام آنچه که در روزنامه‌ها در باب آن گفته‌اند: بویش فلان می‌کند و عطرش بهمان،... تمام اینها تداعی می‌شود و چه آگاهانه و چه ناآگاهانه این تداعی‌ها اثر می‌گذارد. هیتلر که خود روانشناس عملی عمده‌ای هم بود، می‌گفت تکرار یک اثر سومی هم دارد، تکرار آدم را خسته می‌کند و آدم خسته تسلیم می‌شود. کسیکه زیاد بمباران تبلیغاتی شد کم‌کم از لحاظ روحی خسته می‌شود. آدم خسته می‌گوید: خوب، بابا، چه می‌خواهی از من بگو تا بکنم، راحتم کن. از این نظر او دستور داده بود که نطقهای انتخاباتی‌اش در روزنامه‌های صبح هیچ وقت نوشته نشود، و همچنین از رادیوهای صبح پخش نگردد. گفته بود صبح مردم هنوز سرحالند و قدرت نقادیشان دقیقاً کار می‌کند، تا این جمله را از رادیو می‌گویم، فوراً می‌گوید فلان اشکال را دارد، اما در روزنامه‌های بعد از ظهر مردم از سر کار آمده کاملاً خسته و فرسوده‌اند، آن وقت سخنان مرا بی‌چون و چرا می‌پذیرند، چون حوصله نقادی را از دست داده‌اند. همه روانشناسان لااقل دو مطلب اول و دوم را قبول کرده‌اند، اما مطلب

سوم هم تقریباً مورد قبول هست، اما نه به آن صورت که خستگی و فرسودگی که در تبلیغات پیدا می‌کند، یواش یواش در انتخاب موضعش موثر است و موضعی را انتخاب می‌کند که می‌خواهند.

یک سخن که در باب استدلال هیاهو گفته شده و معمولاً محل مناقشه منطقیون هم هست، استدلال از راه ضرب‌المثل است. بسیاری از منطقیّون استدلال از راه ضرب‌المثل را از مصادیق استدلال از راه هیاهو می‌دانند. می‌گویند ضرب‌المثلها هم به صرف اینکه دائماً تکرار شده مانده‌اند، به جهت تکرار مدام در قضاوت ما تأثیر گذارانده‌اند. حالا در باب رمز ماندگاری این ضرب‌المثلها خیلی بحث شده است، چرا ضرب‌المثلها در میان اقوام ماندگار می‌شوند؟

مثلاً «نابرده رنج گنج میسر نمی‌شود»، «هر که بامش بیش، برفش بیشتر»... بعضی نفس ماندگاری اینها را دلیل بر حقانیتشان می‌دانند می‌گویند بی‌دلیل نیست که پدران دائماً این ضرب‌المثل را به فرزندانشان می‌گویند. اگر واقعاً این پدر دیده بود مفاد این ضرب‌المثل در زندگی خصوصی‌اش مطابق با واقع نبوده دیگر چه داعی داشت که آن را به فرزندانش منتقل کند. نفس اینکه دائماً به متربیان خودمان منتقل می‌کنیم دلالت بر این می‌کند که لااقل در زندگی خودمان دیده‌ایم که همینطور است، اتفاقاً هر که بامش بیش برفش بیشتر. به تعبیر دیگر ضرب‌المثلها یک پشتوانهٔ تجربی تاریخی به

همراه دارند و همین پشتوانه است که همچنان برقرارشان نگاه داشته است وگرنه خیلی سخنها گفته شد، بسیاری از آنها موزون و با قافیه‌تر از این ضرب‌المثلها بود نثر مسجع‌تری هم داشت، کوتاه‌تر هم بود، ولی با این همه نماند چون مفادشان مطابق واقع نبود. این درست خلاف نگرش کسانی است که استدلال از راه ضرب‌المثل را استدلال از راه هیاهوی می‌دانند. اینان سّر مقبولیت و ماندگاری ضرب‌المثلها را نه در پیروزی آنها در آزمون زندگی تجربی - تاریخی ما، بلکه به خاطر تکرارشان می‌دانند.

این افراد به دو نکته ضرب‌المثلها تکیه می‌کنند: یکی اینکه در خود ضرب‌المثلها تناقص وجود دارد، ولی با این همه مردم بدانها قائلند دو امر متناقض هر دو نمی‌توانند پشتوانهٔ تجربی - تاریخی داشته باشند. دوم اینکه بعضی از ضرب‌المثلها مطابق واقع نیستند، یعنی زندگی واقعی برخلافشان داد می‌زند مثلاً حق پیروز است. کل تاریخ، تا حال که ما دیده‌ایم اتفاقاً فقط اهل حق شکست خورده‌اند، فقط اهل حق بیچاره‌ها تلخ‌کام زندگی کرده‌اند، اهل باطل تعیش کرده‌اند موفق بوده‌اند و کارشان پیش رفته، پس معلوم می‌شود ضرب المثلها فقط از راه تکرار مانده‌اند نه راه سرافراز در آمدن از تجربیات تاریخی.

۲.۲.۱.۱۶. مغالطه تسویر خفّی[1]: این مغالطه در واقع استفاده کردن از قضایای مهمله بنابه اغارض است. قضایایی مهمله سور مذکورند، آن وقت اگر قضایا را به صورت مهمله بیان کنند و بعد علی حسب المورد سورش را خودش تعیین کنند، می‌گویند مغالطهٔ تسویر خفی صورت گرفته است.

در واقع در این مغالطه با اینکه طبق آنچه گفته شد شما همین که قضیه را مهمله بیان کنید و بعد علی‌حسب الغرض سورش را خودتان بیان کنید، گفته می‌شود که مغالطه تسویر خفی صورت گرفته است. ولی معمولاً میتوان گفت بیشترین مورد استفاده از این مغالطه وقتی است که ما می‌خواهیم حکم به همه بکنیم ولی تصریح به همه ممکن نیست. معمولاً بیشترین مورد اگر نگویم اعم اغلب موارد، همین مورد است. یعنی اگر حکم به همه افراد بکنیم می‌بینیم تصریح به همه نمی‌توانیم بکنیم، چون اگر تصریح به همه بکنیم فوراً نادرستی است که درکار آمده است. آن وقت بدون آنکه تصریح به همه بکنیم، می‌خواهیم از قضیه مهمله برای حکم بر همهٔ افراد استفاده کنیم. مثلاً وقتی ما می‌گوئیم روحانیون یا اساتید دانشگاه‌ها یا... فلان طورند، معمولاً از این قضیه می‌خواهیم استفاده کنیم که همهٔ روحانیون یا اساتید دانشگاهها یا... همین

1- Concealed Qualification

طورند، اما اگر بخواهیم «همه» را بر زبان بیاوریم، فوراً طرف می‌گوید به همه که نمی‌شود مستلزم شد؛ لذا جمله را به صورت مهمله بیان می‌کنیم. معمولاً دو مورد استفاده از این نوع مغالطه پیش می‌آید یک وقت من می‌خواهم کل یک گروه را براساس بعضی از اعضای گروه محکوم کنم، در اینجا معمولاً از قضیهٔ مهمله استفاده می‌کنیم. مورد دوم می‌خواهم فرد خاص را محکوم کنم، آن وقت در صدد برمی‌آیم که این فرد عضو کدام گروه است و ویژگی راکه در بعضی اعضای دیگر این گروه وجود دارد نه در این شخصیت مورد نظر، از آن ویژگی استفاده می‌کنم برای محکوم کردن شخص مورد نظرمان. مثلاً می‌خواهم شخص X را محکوم کنیم، در صدد برمی‌آیم که آیا او عضویت چه گروهی را دارد، فرض کنید که می‌بینیم کلی است به نام W که این شخص عضویت آن را دارد، حال در این W بعضی از افرادش ویژگی p را، حال که این فرد عضو W است که بعضی افراد دیگرش مانند B، ویژگی p را دارند، آنوقت این ویژگی p را به X نسبت می‌دهیم و در واقع X را از راه اینکه ویژگی را به او نسبت داده‌ایم محکوم کرده‌ایم که افراد دیگر هم این ویژگی را دارند، هستند که X هم به آن کل وابسته است.

۲.۲.۱.۱۷. مغالطه تسویر نیمه خفّی[1]: تسویر نیمه خفی این است که ما در صدور قضیه کلیه تقریباً غالباً و امثال ذلک را می‌آوریم. قبلاً مغالطهٔ تأمین از الفاظی که معانی‌شان مبهم است، استفاده می‌کنیم و از این ابهام سوء استفاده می‌نمائیم. می‌خواهم بگویم که در آنجا ابهام در موضوع و محمول بکار می‌رفت، اما در اینجا در سور قضیه بکار می‌رود. مثلاً بگوئیم غالب رانندگان فلان طورند و اکثریت قریب به اتفاق روحانیون بهمان طورند.

چرا می‌گوئیم مغالطهٔ نیمی خفی؟ چون این مغالطه وقتی می‌گوید بیشترین، غالب... به ذهن یک حالت نزدیک به تمام افراد را القاء می‌کند با اینکه هر چه مورد نقض پیش بیاید از مدعایش دست برنمی‌دارد، می‌گوید من گفتم غالب افراد، «غالب افراد» در ذهن تقریباً چیزی مثل همهٔ افراد را می‌نشاند، بعد هر چقدر هم مصادیق استثنائی را بخواهید نشان دهید، می‌گوید من که نگفتم همه، گفتم غالباً. حال یک وقت می‌بینید که تعداد مصادیق مستثنی زیاد شده، ولی هنوز طرف می‌گوید غالب افراد چنینند و از آن دست بردار نیست. اگر می‌خواهید بگوئید اکثریت قریب به اتفاق افراد مثلاً فلانند به جای آن بگوئید «۹۴ درصد» فلانند تا معلوم شود که حق با شما است یا نه. اگر کمیّتهایی به این

1- Half concealed qualification

صورت کمیتشان معلوم شد، آن وقت می‌گوئیم به Statistical Law (قانون آماری) دست پیدا کرده‌ایم و در قانون آماری مغالطه راه پیدا نمی‌کند. در واقع راه بیرون آمدن از مغالطه نیمه خفی رسیدن به قانون آماری است.

تفکر نقدی

مغالطه اعتراضات مبتدل

گفتار هشتم

مغالطهٔ اعتراضات مبتذل

۲.۲.۲.۱.۱۸ مغالطهٔ اعتراضات مبتذل[1]: این مغالطه که مخصوصاً در امور عملی بیشتر مورد پیدا می‌کند، مغالطه‌ای است که طرف به اصل سخنی که گفته شده یا به اصل طرحی که پیشنهاد شده نمی‌پردازد، ولی یک سلسله امور بسیار غیرقابل توجه را برای رد آن طرح می‌کند. معمولاً در کتب منطقی غربی این مثال را می‌زنند که کسی با خیابان کشی و طرح شهرسازی شهری مخالفت می‌کند به این دلیل که می‌گوید اگر ما این طرح را اجراء کنیم، آن وقت نقشه‌هایی که از این شهر چاپ کرده‌ایم، دیگر بلامصرف می‌شود. و یا مثلاً در باب انتخابات رژیمها معمولاً زیاد از این مغالطه استفاده می‌کنند، رژیمهائی که از انتخاب آزاد می‌ترسند، می‌گویند انتخابات خرج دارد و الان وضع کشور ما طوری نیست چنین خرجی را تحمل کنیم. در واقع همهٔ اینها پرداختن به عوارض جانبی یک امر یعنی Accidental است. از این نظرگاه از این مغالطه تعبیر می‌کنند به مغالطهٔ پرداختن به امور عارضی، Accidentalها، یعنی اموری که به اصل قضیه مربوط نمی‌شوند. حال به طور عارضی و اتفاقی

1- trivial objections

پیدا شده‌اند. مثلاً گفته می‌شود که کشیشی به همسایه‌اش می‌گفت چرا روزهای یک شنبه به کلیسا نمی‌آیی؟ او می‌گفت: شما در نظر بگیرید اگر روز یک شنبه به کلیسا بیایم و آن وقت خانه‌ام آتش بگیرد، چه کسی به من خبر خواهد داد. این امری است که به صورت عارضی می‌تواند رخ دهد نه به صورت همیشگی. به هر حال این اعتراض معمولاً در جنبه‌های عملی پیش می‌آید، لذا در بعضی کتابها که می‌خواهند تعداد کمتری از مغالطات را ذکر کنند، از این مغالطه سخنی به میان نمی‌آورند.

۲.۲.۱.۱۹. مغالطه تغییر موضع[1]: این مغالطه وقتی رخ می‌دهد که شما یک مدعائی دارید و بعد کسانی که این مدعاتیان را به دلیل یا ادله‌ای رو می‌کنند وقتی که مدعای او رد شد، شما نفس آن مدعی را تکرار می‌کنید و می‌گوئید من هم از اول منظورم همین بود، یعنی از لفظ مدعی عدول نمی‌کنید، ولی یک معنای دیگری به آن لفظ القاء می‌کنید؛ برای اینکه بگوئید که من هنوز هم بر سخن اولم پا برجایم. به تعبیر دیگر بر لفظم همچنان جمود می‌ورزم و همان لفظی را که اول به کار برده بودم، تکرار می‌کنم. ولی معنی و مفاد نوعی از آن مراد می‌کنم تا اعتراضاتی که بر آن وارد می‌کردند، بر آن وارد نباشد. این را می‌گویند مغالطه تغییر موضع، یعنی موضع در

1- Shifting ground

واقع عوض شده، ولی ظاهراً عوض نشده است. این مغالطه در دو جا زیاد صورت می‌گیرد، اولاً در عالم سیاست. اگر یک سیاستمداری سخنی گفت و بعد معلوم شد که این سخن بی‌دلیل است، اگر صریحاً به اشتباه بودن آن جمله اعتراف کند، ضررش این است که به ذهن مردم این تبادر می‌کند که ایشان از قبل اشتباه کرده، پس بعید نیست که از این به بعد هم اشتباه کند. وقتی انسان یک بار اعتراف به خطا می‌کند، معنی‌اش این است که همانطور که در گذشته این خطا رخ داد و الان به آن اعتراف می‌کنم، معلوم نیست حرفهائی که در این جلسه می‌زنم در جلسهٔ آینده مجبور به اعتراف به خطا نباشم. لذا سیاستمداران وقتی ادعائی کردند و نادرست از آب درآمد، باز همان ادعا و جمله‌اش را تکرار می‌کنند تا بگویند ما از حرف قبلمان گویا برنگشته‌ایم، اما آن جمله را به نوعی جدید تفسیر می‌کنند که این به ذهن نمی‌آید که عجب، پس ایشان هم خطا می‌کنند. این به خاطر یک گذر روانشناختی است که در مستمع رخ می‌دهد.

ثانیاً در آموزش و پرورش، توصیه شده که حتی معلمان تا آنجا که ممکن است، این کار را انجام دهند. چون آنچه که در استفاده متعلم از معلم مهم است، اعتماد متعلم به معلم است. آن وقت اگر این اعتماد به این صورت به تدریج زائل شد، آن وقت هر دانش آموزی هر سخنی که از معلم می‌شنود، احتمال می‌دهد

که فردا مثل سخنان سابقش بیاید اعتراف به خطایش بکند، آن وقت این فرآیند تعلم را متوقف می‌کند. این است که حتی بعضی از مربیان در تعلیم و تربیت گفته‌اند که حتی‌المقدور معلم و مربی باید سخنانشان را سنجیده و پخته ارائه کنند، ولی اگر سخن لغزش‌آمیزی از دهانش خارج شد، اگر هم نادرست بود به عین سخن نباید اعتراف کند، بلکه همان سخن را از نو تکرار کند و یک مفاد جدیدی به آن بدهد. قبلاً نمونهٔ جالبی که چرچیل انجام داده ببینید، او ادعا کرده بود که در انتخابات میاندوره‌ای پیروز خواهد شد (در جنگ جهانی قرار شد انتخابات میاندوره‌ای انجام گیرد، چون اعتماد به چرچیل کم شده بود) انتخابات برگزار شد، اتفاقاً او شکست خورد، حزبش شکست خورد، آن وقت چرچیل گفته بود من ادعا کردم که در انتخابات پیروز می‌شویم، الان هم می‌گویم ما پیروز شده‌ایم، چه پیروزی از این بالاتر که آدم به مخالف خویش حق سخن گفتن بدهد. ما در این مدت اخیر بیشترین آزادی را به مخالفان خویش داده‌ایم. بزرگترین پیروزی یک حزب این است که به مخالفین خویش حق سخن بدهد. بنابراین او هنوز بر حرفش باقی است، اما قبلاً مرادش این بود که بیشترین طرفداران او به مجلس راه می‌یابند، ولی حالا اراده کرده است که ما به مخالفین خود حق سخن گفتن داده‌ایم. آن وقت مصاحبه کننده گفته بود: پس معنی پیروز نشدن شما چه بوده است؟

وی در پاسخ گفته بود: اگر در مدت انتخابات به مخالفین حق سخن گفتن نمی‌دادیم، شکست خورده بودیم، ولو نمایندگان ما به مجلس راه می‌یافتند. این یک شاه فرد این نوع مغالطه است.

این را در باب تعلیم و تربیت حتی توصیه می‌کنند، مانند «جان دیوئی» که از بزرگترین کارشناسان تعلیم و تربیت است و این از توصیه‌های ایشان است و خیلی از ایشان در این باب تبعیت می‌کنند. او می‌گوید: معلم باید باکمال آمادگی بر سر کلاس درس حاضر شود، ولی با این همه اعتراف به خطا اگر اثر منفی بر دانش‌آموز دارد. اعتراف به خطا البته یک آستانه‌ای دارد که تا آن آستانه هر چه به خطا اعتراف کنید، دانش‌آموز دال بر صداقتان می‌گیرد، اما از آن حد که بیشتر شد، طرف چه نتیجه می‌گیرد؟ به گفتهٔ «جان دیوئی» این شخص که می‌آید سر کلاس ما انسان صادقی است، ولی بیسواد است. از اینکه می‌بینند باز هم اعتراف به خطا می‌کند، می‌گوید صادق است، پس صداقت باقی می‌ماند، اما باسواد بودنشان زیر سؤال می‌رود، این است که جان دیوئی توصیه می‌کند که تا می‌توانید وقتی احیاناً خطائی رخ داد، از مغالطه و تغییر موضع استفاده کنید، وگرنه کم‌کم اعتماد کم میشود و آن وقت فرایند تعلیم و تربیت متوقف می‌ماند.

نهایت چیزی که در باب[1] سخن جان دیوئی میتوان گفت این است که رفع فاسد به افسد است، ولی به نظر من این نظریه نادرست است. در ضمن یک نکته وجود دارد و آن اینکه یک دانشجو دو چیز را از معلم خویش می‌گیرد که یکی از لحاظ ذهنی است و یک چیز نیز از لحاظ روحی می‌گیرد، اما دو چیزی که از لحاظ ذهنی می‌گیرد، یکی کثرت معلومات است و دیگری قدرت تفکر. اینها دو چیزند ما در واقع گاهی معلوماتی را که دانشجو نمی‌داند، به عنوان یک معلم به او منتقل می‌کنیم وگاه قدرت تفکر به او اعطاء می‌کنیم و این دو هیچوقت بالمره از هم جدا نیستند. یعنی نمی‌شود گفت که درسی صرفاً معلومات منتقل می‌کند و درس دیگر صرفاً قدرت تفکر منتقل می‌کند، ولی با این همه درسها از لحاظ اینکه کدام جنبه‌اش بر دیگری غلبه داشته باشد، در سطوح مختلفند. مثلاً در فلسفه و ریاضیات بیشتر دانشجو به قدرت تفکر نیاز دارد و در درسی مانند تاریخ و جغرافیا بیشتر کثرت معلومات مورد نظر است. اعتراف به خطا در قسمتی که کثرت معلومات در آن بیشتر نیاز است، خیلی مخرب است. یعنی اگر یک معلم تاریخ امروز آمد گفت نادرشاه در سال ۱۹۴۸ تاجگذاری کرد، فرداگفت ببخشید در سال ۱۹۵۳ تاجگذاری کرد، خیلی مخرب است. اما در

۱- مراد در دفاع از سخن اوست.

ناحیه قدرت تفکر اینطور نیست، درجه تخریب کمتر است. یعنی اگر شما با معلمتان در یک امر فلسفی درافتادید بعد از جرح و جدالی که کردید و معلمتان اعتراف به شکست کرد، آن وقت این خیلی مخرب نیست، چون در کثرت معلومات انسان بیشتر ادعا کرده تا در قدرت تفکر. در کثرت معلومات گفته من وضع نادرشاه را دقیقاً می‌دانم و آمده‌ام سرکلاس و می‌خواهم برایتان تدریس کنم، اما در قدرت تفکر کسی چنین ادعائی ندارد و چون روند تفکر یک روند متوقف شدنی نیست، با ابداع هر نظریه‌ای انسان باید باز قدرت تفکرش را به کار بیندازد. و یک چیز هم از لحاظ روحی دانشجو از استادش می‌گیرد که ما فعلاً کاری به آن بحث نداریم. این مطلب را بعداً به مناسبت یک مغالطه‌ای مفصلتر خواهیم گفت.

این مغالطه تغییر موضع با دوتا از مغالطه‌هائی که قبلاً می‌گفتیم (مغالطهٔ عدول از تعریف و مغالطهٔ تأمین) خیلی به هم نزدیک است. گاهی مغالطه‌ای وجه خاصی از مغالطه دیگری است به چنین مواردی برخواهیم خورد.

۲۰.۱.۲.۲. مغالطهٔ طرد شقوق دیگر[1]: مغالطهٔ طرد شقوق دیگر خودش مشترک لفظی است، یعنی به دو معنی اطلاق می‌شود، این لفظ به دو نوع مغالطه اطلاق

1- Damming the alternatives

می‌شود. اگر من شیئی را به دو قسم تقسیم کردم و بعد "n-1" قسمش را مراد کردم، آیا حق دارم بگویم با طرد "n-1" قسم، قسم "n" ام اثبات شده یا نه؟ فرض کنید یک مساله‌ای "n" تا شق مختلف دارد، حال من می‌آیم نادرستی "n-1" شقش را اثبات می‌کنم، حالا آیا می‌توانم بگویم پس قسم "n"ام ثابت شد. در اینجا فرق است بین اینکه تعداد این اقسام به حصر استقرائی به دست آمده باشد یا به حصر عقلی. اگر این تعداد شقوق که "n" تا هستند با حصر عقلی است، آمده باشند من می‌توانم از طرد "n-1" قسم نتیجه بگیرم اثبات قسم "n" ام را. مثلاً بگویم هر انسانی یا ۱۸۰ سانتی‌متر طول قد دارد یا بیش از ۱۸۰ سانتی‌متر طول قد دارد و یا کمتر از ۱۸۰ سانتی‌متر طول قد دارد که حصرش عقلی است، حال اگر اثبات شد که زید کمتر از ۱۸۰ سانتی‌متر طول قد ندارد و نیز ۱۸۰ سانتی‌متر هم طول قد ندارد، ثابت می‌شود که طول قدش بیش از ۱۸۰ سانتی‌متر است، چون حصر عقلی است. اما اگر حصر استقرائی بود چنین کاری ممکن نیست. مثلاً بگوئیم انسانها یا زرد پوستند یا سرخپوستند یا سفید پوستند، بعد بگوئیم زید سرخپوست و سیاهپوست و زرد پوست نیست ثابت می‌شود که سفید پوست است. این کار را نمی‌شود کرد چون تعداد اقسام به استقرائی به دست آمده بودند، شاید اتفاقاً سفید پوست هم نباشد و قسم خامسی وجود داشته باشد.

اولین معنائی را که برای طرد شقوق دیگر می‌شود این است که کسی بیاید در هر دو حال اینکار را انجام دهد، یا به تعبیر ادقّی کسی بیاید در آن وقتی که تعداد اقسام، با حصر استقرائی به دست آمده‌اند همان حکمی را که در وقتیکه تعداد اقسام با حصر عقلی به دست آمده‌اند، اجراء کند در واقع مرتکب این مغالطه شده است اما، گاهی لفظ مغالطهٔ از راه طرد شقوق دیگر به یک معنی دیگری گفته می‌شود و آن بیشتر یک مغالطه در مقام عمل است و آن وقتی است که شخصی برای برگزیدن شقی زشتی‌های شقوق دیگر را بیان کند. مثلاً بخواهید که زید معلمتان باشد، بیائید بگوئید عمرو و خالد و بکر (سه معلم دیگر) فلان و بهمان عیوب را دارند، این هم یک نوع مغالطه طرد شقوق است ولی این معنی‌اش با معنی قبلی فرق می‌کند، در واقع در این مغالطه شما آمده‌اید زشتیهایی را که در عمرو خالد وجود دارد بازگو کردید اما اثبات نکردید که این زشتیها در خود زید نیست.

این مغالطه به معنی دوم در قانون هم راه یافته، آیا کسی که می‌خواهد در انتخاباتی پیروز بشود، حق بازگو کردن بدیهای رقبایش را به قصد بازکردن راه برای خودش دارد یا نه؟ در اینجا کشورها با هم مختلفند. مثلاً در انگلستان گفته‌اند کاندیدا دو کار می‌تواند بکند یا اینکه مطلقاً از بدیهایی که رقبایش دارند، هیچ ذکری به میان نیاورد، یا اگر از بدیها ذکری به میان آورد باید

اثبات کند که آن بدیها در خودش وجود ندارد، یعنی حق ندارد مرتکب این مغالطه (به معنی دومش) بشود. در امریکا اینگونه نیست. در آنجا اجازه داده‌اند که کاندیدا از بدیهای دیگران ذکر به میان بیاورد و به نظرشان آمده که کاملاً بلااشکال است، چون کاندیداهای دیگر هم همین معامله را با او خواهند کرد، بنابراین هیچ گونه سوء برداشت و ابهام‌انگیزی مجالی نخواهد شد.

در متون سیاسی این مغالطه به معنای دوم است. این مغالطات **بیست گانه همگی حذفی** می‌باشند و بدان جهت حذفی نامیده می‌شوند که در آنها نیاز به رکن بوده تا استدلال از مغالطی بودن بیرون آید، ولی آن رکن در استدلال حذف شده، پس اگر شما در این نوع مغالطات یک مقدمه ضم می‌کردید استدلال از مغالطی بودن نجات می‌یافت.

۲.۲.۲. مغالطات ناشی از تجاوز

۲.۲.۱. مغالطهٔ مسموم کردن چاه[1]: به این جهت مغالطهٔ مسموم کردن گفته می‌شود که اگر شما از یک چاه آبی، دلوی آب کشیدید در آن آب نظر می‌کنید اگر پاک بود، می‌آشامید دلو دوم را نیز از نوْ نگاه می‌کنید و قس علی ذالک. یعنی هیچ حکم کلی ندارید، اما اگر کسی به شما گفت اساساً این چاه مسموم است، دیگر

1- Poisoning the well

شما تمام موارد را با یک حکم می‌رانید و جدا جدا به هر کدامشان نمی‌پردازید؛ یعنی از اول در قبال آن موضع منفی خواهید داشت، حال مغالطه مسموم کردن چاه بدین صورت است که انسان وقتی می‌خواهد ادعائی بکند از همان اول نافیان این ادعا را به یک چوب برانید مثلاً بگوید هرکسی جز احمقها می‌داند که فلان یا فقط دیوانگان اعتراف نمی‌کنند که بهمان. اینکه هر که جز احمقها می‌داند که فلان ارتکاب به همین مغالطه است. این مغالطه به سه صورت می‌تواند بیان شود که کاری به این ندارم.

به هر حال مدعیان مخالف را از همان اول با یک اسمی و تعبیری از معرکه بیرون کرده‌ام، گاه به این مغالطه گفته می‌شود مغالطهٔ متدینان. تصور براین بوده که متدینان کارشان این است که در مقابل مخالفین خود می‌گویند فقط ملحدین به این مطالب باور دارند، فقط زنادقه به چنین مطلبی تفوه می‌کنند، چون معمولاً در عرفهای جوامع دینی بیشتر در قرون وسطای مسیحی، اینها متداول بوده و لذا گاهی به نام مغالطهٔ متدینان خوانده می‌شود. "The Religious Fallacy"

۲.۲.۲.۲. مغالطهٔ هر بچه مدرسه‌ای می‌داند[1]: این مغالطه تقریباً خلاف مغالطهٔ مسموم کردن چاه است. در آنجا مغالط می‌خواست نشان دهد که مطلب من

1-every school boy knows

کاملاً درست است، ولی از راه طرد. در اینجا می‌خواهد بگوید اصلاً مطلب، مطلب واضحی است. هر که منکر است مکابر عقل خودش است. منتهی در اولی می‌رود سراغ مخالفان و در دومی می‌رود سراغ خود قضیه. در اولی می‌گوید مخالفان اصلاً احمقند، لادینند... اما در دومی می‌گوید قضیه اصلاً روشن است دیگر احتیاج به چند و چون ندارد. در همین مغالطه این بحث پیش می‌آید (من حالا واردش نمی‌شوم) که آیا ما چقدر در استدلال حق داریم به عقل عرفی Common sense توسل بجوئیم؟ common sense به معنی فهم عرفی یا به تعبیر عرفاء به عقل منتشره بین‌الناس تمسک کنیم؛ یعنی اگر در استدلالی من یک موضع بگیرم شما هم موضعی مخالف من می‌گیرید، آن وقت فرض کنید در استدلال نه شما توانستید مرا متقاعد کنید و نه من توانستم شما را متقاعد کنم، بعد از این عجز طرفین آیا می‌توانیم بگوئیم ما باید ادعائی را بپذیریم که با فهم عرفی موافق‌تر است ولو دلیل نداریم. یا هر دو دلیل به یک اندازه‌اند و تکافو و تساقط می‌نمایند. حال بیائیم مدعی را اینگونه بپذیریم. مثلاً من طرفدار جبر باشم، شما طرفدار اختیار، من ادله‌ام را عرضه می‌کنم و شما همه را رد کنید، شما نیز ادله‌تان را دال بر اختیار همه را عرضه کنید و من همه را رد کنم، بعد بیائیم بگوئیم حال که در مقام استدلال ما عاجز آمده‌ایم، به فهم عرفی رجوع کنیم و فهم عرفی نیز البته باختیار موافق است نه

جبر. این چقدر درست است؟

۲.۲.۲.۳. مغالطه از طریق انسان[۱]: همان مغالطه‌ای است که معمولاً به آن مغالطهٔ انگیزه و انگیخته می‌گویند و معمولاً در کتابها کمتر نام انگیزه و انگیخته را به کار می‌برند. اولین نکته‌ای که می‌خواهم عرض کنم این است که کسانی ادعا کرده‌اند که به لحاظ روانشناختی هیچ انسانی نمی‌تواند از این مغالطه فرار کند ولو به لحاظ منطقی مغالطی است. یعنی گفته‌اند از لحاظ روانی چنان ساخته شده‌ایم که اگر در یک انسانی خصائص خاص را ببینیم، خصائص اخلاقی رفتاری خاص، اعتماد ما به آن برانگیخته شده و بعد اعتقاد ما به خود آن انسان به گزاره‌هائی که از دهانش بیرون می‌آید، سرایت می‌کند و از آن طرف یک خصائص اخلاقی و رفتاری هست که اگر در انسان ببینیم، اعتماد ما از او سلب شده و این سبب می‌شود که ما به سخنان او اعتماد نکنیم، یعنی به گزاره‌هایی حالت وازنش پیدا کنیم. گفته‌اند این ولو از لحاظ خاص منطقی مغالطی است ولی هیچ انسانی از آن نمی‌تواند گریزی داشته باشد و گفته شده است که اصلاً پیامبران از این راه سخنانشان پذیرفته می‌شد، پیامبران هیچگاه بر ادعاهایشان استدلال نمی‌کردند که بگویند خدا موجود

1- argumentum ad یا fallacy through the human being haminem

است و بعد برهان صدیقین و... اقامه کنند ولی مردم چنان رفتار اخلاقی از آنان دیده بودند که یک سره و یک پارچه اعتماد نسبت به آنان بودند؛ این اعتماد به اقوالشان هم سرایت می‌کرد. وقتی می‌گفتند خدا موجود است، می‌گفتند پس خدا موجود است دیگر... همهٔ پیامبران از این راه وارد شده‌اند، ولی پیامبران مغالطه نمی‌کردند، آنان سخن خود را بیان می‌کردند و آن پیامد روانی بدنبالش می‌آمده. یعنی آنان قصد سوء استفاده از این اعتماد را نداشتند. و نمی‌خواستند اعتماد را به حساب دلیل بگیرند، ولی مردم چنین می‌کردند و به همین ترتیب در همهٔ جوامع هر چقدر هم با فرهنگ باشند و هر چقدر هم بتوانند خود انسان را از سخنانی که می‌گوید تفکیک کنند، باز هم این حالت در آنها هم وجود دارد، چه در رفتارها و اخلاقیات مثبت و چه منفی[1] در این مغالطه، مغالطه از حسن انگیزه به صدق انگیخته پل می‌زند، و از زشتی انگیزه به کذب انگیخته راه می‌برد.

حال مغالطی بودن این استدلال به چه جهت است؟ به نظر می‌رسد که اگر انسان مشخص بخواهد سخنی را قبول یا رد نماید، باید دلیلش را ببیند و این کار بدین جهت که تخطی از این اصل است مغالطه است.

۱- رجوع شود به کتاب روانشناسی شخصیت «آیزنک» روانشناس معروف انگلیسی.

اما آیا این اصل عمومیت دارد یا نه؟ به نظر می‌رسد که لااقل در یک بخش از معلومات ما چاره‌ای جز نگریستن به انگیزه نداریم و آن مقداری است که به آن گفته‌اند روش تحقیق درون بینی (introspection).

روش تحقیق درون بینی که مثلاً در روانشناسی اجتماعی مورد دارد؛ مثلاً در فیزیک یک فیزیکدان برای اثبات مدعایش می‌تواند دلیل تجربی ارائه دهد که قابل رؤیت برای همه باشد. اما یک روانشناس اگر مثلاً ادعا کرد که همهٔ انسانها حب ذات دارند، چاره‌ای جز این نیست که بگوید انسانها چنین هستند و اگر هیچکدام از شما انگشت اعتراض بلند نکردید و گفتید راست می‌گوئی همه اینگونه‌ایم، آن وقت این را در روانشناسی ثبت می‌کنند. مثلاً دلیل بر این ادعا (حب ذّات) این است که از زمان ارائهٔ این سخن توسط ارسطو تاکنون کسی اعتراض نکرده است، هر کس که خود رجوع نموده است دیده است همین است.

پس این روش درون بینی در روانشناسی غیر از روش اثبات درستی این است که هر آبی در ۱۰۰ درجه به جوش می‌آید، این روش درون بینی است. این روش درون بینی در روانشناسی بر چه اساسی صورت می‌گیرد؟ یعنی اگر من ادعا کردم هر انسانی از مشاهدهٔ صبح بهاری خوشش می‌آید و شما با من مخالفت کردید، آن وقت ما آمدیم همهٔ شما را تست کردیم و همه گفتید ما خوشمان می‌آید، حال آیا آن شخص که

ادعایش رد شده می‌توانند بگوید اینان همه دروغ می‌گویند؟ ظاهراً در اینگونه موارد صدق قائلان را باید فرض بگیریم، یعنی طرفین بحث باید صدق انسانهای مورد تست قرارگرفته را فرض بگیرند والا دعوا فیصله‌پذیر است؟ یعنی اگر شما قائل به اگوئیسم روانشناختی باشید و من هم قائل به آنتروئیسم روانشناختی باشم و بخواهیم ببینیم کدامیک درست است؟ چاره‌ای جز رجوع به مردم نداریم. حال اگر یکی از ما دوتا گفت: مردم دروغ می‌گویند یا حتی این فرض را داشت که مردم دروغ می‌گویند ظاهراً اینجا اصلاً نزاع فیصله نخواهد یافت. این جاست که ما ظاهراً باید رد نظرسنجی‌مان صداقت اخلاقی انسانها را محرزگرفته و به سخنشان اعتماد نمائیم. ظاهراً از لحاظ متدیک این عمل عیبی ندارد.

تفکر نقدی

صدق منطقی و صدق اخلاقی

گفتار نهم

مقدمه

بحث ما در مغالطه از طریق انسان بود. اواخر جلسه سابق بحث به اینجا کشید که ما در یکی از روشهای تحقیقی که در علوم داریم، روش تحقیق از طریق درون بینی است. عرض کردیم که ما در این روش تحقیق چاره‌ای جز این نداریم که به افراد اعتماد کنیم. و از سر اعتمادی که به افراد داریم، سخنی را اظهار نمائیم. مثلاً اینکه ما حّب ذات داریم یا نداریم، از راه دیگری نمی‌توان اثبات کرد، باید یک تئوری عرضه کرد مثل اینکه هر انسانی دارای حّب ذات است. بعد این نظریه که عرضه شد، تا وقتی که کسی اعتراض نکرده است، ما این نظریه را قبول می‌کنیم. مگر اینکه کسی اعتراض کند و بگوید وقتی من به خودم رجوع می‌کنم، حب ذات نمی‌یابم. پس ماندگاری یا زوال این نظریه کاملاً به این بستگی دارد که آیا مورد اعتراض طرف قرار بگیرد یا اعتراضی صورت نگیرد و این اعتراضی که صورت می‌گیرد یا صورت نمی‌گیرد، در هر دو حال، با رجوع به خود شخص است.

حال اگر کسی اعتراض کرد و گفت: این حالتی که شما می‌گوئید در هر انسانی هست، من این حالت را در خودم نیافتم، آن وقت ما از کجا بفهمیم که آیا باید حرفش را بپذیریم یا نپذیریم، آیا راهی داریم؟ یعنی اگر

کسی گفت من در خودم حب ذات نمی‌یابم، آیا ما حرفش را قبول کنیم یا نه، به نظر می‌آید ما راهی جز اعتماد نداریم که باید به قول او اعتماد کنیم. ولی ممکن است این شبهه پیش آید که بحث اینجا اصلاً آن بحث نیست، بلکه اینجا بحث در این است ما با علم حضوری سروکار داریم و علم حضوری خطا بردار نیست، و به خاطر این است که ما حرفش را قبول می‌کنیم. چون اگر کسی گفت: که من به خودم رجوع کردم، ولی حب ذات را نیافتم، در واقع نیافتن حب ذات مثل یافتن حب ذات است. این همان علم حضوری است و اینکه ما به او اعتماد می‌کنیم، به خاطر این است که علم حضوری خطابردار نیست. ولی این اشکال وارد نیست، و ما باید تفکیک کنیم بین صدق اخلاقی و صدق منطقی.

صدق منطقی عبارتست از «مطابقت قضیه با محکّی خودش». و **صدق اخلاقی** عبارتست از «مطابقت قول قائل با اعتقاد قائل». این دو نوع صدق بر حسب مفهومی با هم تباین دارند و از لحاظ موردی عموم و خصوص من وجه هستند، یعنی می‌شود:

۱) قضیه‌ای که از زبان یا قلم من صادر می‌شود، به لحاظ منطقی صادق باشد و خودم هم به لحاظ اخلاقی صادق باشم.

۲) آن قضیه به لحاظ منطقی صادق باشد، ولی خودم به لحاظ اخلاقی کاذب باشیم.

۳) قضیه به لحاظ منطقی کاذب باشد و خودم به لحاظ اخلاقی صادق باشم.

۴) قضیه به لحاظ منطقی کاذب باشد و خودم هم به لحاظ اخلاقی کاذب باشم.

هر چهار حالت متصور هستند.

مثال: فرض بفرمائید ساعت من ساعتی باشد که دقیقاً وقت را درست نشان دهد (تندی و کندی در کارش نیست) شما از من می‌پرسید: ساعت چند است؟ من به ساعتم نگاه می‌کنم و می‌بینم ساعت ۱۰ است و به شما می‌گویم ساعت ۱۰ است. پس این قضیه با واقع مطابقت دارد. لذا صدق منطقی دارد و من هم به لحاظ اخلاقی صادق‌القول هستم. پس این قضیه واجد صدق اخلاقی نیز هست. حالا فرض کنید ساعت من که ساعتی دقیق است، الان ۱۰را نشان می‌دهد، ولی به شما بگویم یک ربع به ده است. در اینجا قضیه صدق منطقی ندارد و من هم به لحاظ اخلاقی صادق نیستم. حال فرض کنید ساعت من خراب است و یک ربع عقب می‌افتد، ولی خودم از عقب بودن او خبر ندارم و الان فی‌الواقع ساعت ده است، ولی من وقتی به ساعتم نگاه می‌کنم، می‌بینم یک ربع به ده را نشان می‌دهد؛ به شما می‌گویم ساعت یک ربع به ده است. پس این قضیه صدق منطقی ندارد، ولی من به لحاظ اخلاقی صادق هستم. حال فرض کنید ساعت من خراب است و الان که ساعت فی‌الواقع ده است، ولی

من باز از خرابی آن خبر ندارم، از من می‌پرسند: ساعت چند است؟ نگاه به ساعتم می‌کنم و می‌بینم ساعتم یک ربع به ده است. ولی می‌گویم ساعت ده است، این قضیه به لحاظ منطقی صادق است، چون به حسب واقع ساعت ده است، ولی در عین حال صدق اخلاقی ندارد.

پس هر چهار حالت متصور است و هیچگاه نمی‌شود از صدق منطقی قضیه‌ای صدق اخلاقی آن را نتیجه گرفت و بالعکس.

حال با این تفکیکی که بین صدق منطقی و صدق اخلاقی صورت گرفت، می‌خواهیم بگوییم ما در روان‌شناسی که درون بینی کاملاً مورد قبول و پذیرش است، برخلاف فیزیک که درون بینی را نمی‌پذیرد، می‌گوئیم یک حکم روانشناختی درباره همه انسانها می‌خواهیم صادر کنیم. هر کدام از شماها باید به خودتان رجوع کنید و ببینید اگر این حکم در مورد خودتان صادق است، آن گاه موافقتتان را اعلام کنید و اگر در خودتان نمی‌یابید بگوئید: من با این حکم مخالف هستم. چون من هم انسان هستم، ولی این چنین که شما می‌گوئید نیستم. حالا در اینجا آنچه علم حضوری است و خطابردار نیست، صدق منطقی را قبول می‌کند، یعنی وقتی کسی می‌گوید من حب ذات را در خودم نمی‌یابم، این قضیه به لحاظ منطقی صادق است. چون علم حضوری خطابردار نیست. اما ما هنوز

مامون نیستیم از صدق اخلاقی. پس اینکه گفته می‌شود علم حضوری خطابردار نیست، اما علم حصولی خطابردار است، نهایت چیزی را که می‌فهماند این است که آنچه طرف می‌گوید، صدق منطقی دارد، اما معلوم نیست که صدق اخلاقی هم داشته باشد. چون ممکن است طرف واقعاً حب ذات را در خودش بیابد، ولی بگوید من حب ذات در خودم نمی‌یابم.

حال، روانشناسی در تحقیقات خود باید صدق اخلاقی را فرض بگیرد و نمی‌توان گفت که روانشناسی هیچ مشکلی ندارد چون با علم حضوری سروکار دارد؛ چرا که فقط به لحاظ صدق منطقی مشکل ندارد، اما صدق اخلاقی آن معلوم نیست. لذا روانشناسی باید صدق اخلاقی را فرض بگیرد. بر خلاف فیزیک که نباید صدق اخلاقی را فرض بگیرد؛ زیرا اگر به قول شما اعتماد نکند، خودش می‌رود مسأله را آزمایش می‌کند، اگر شما گفتید که آب درصد درجه سانتیگراد جوش می‌آید و او خواست که صدق اخلاقی شما را فرض نگیرد، به آزمایشگاه می‌رود و مطلب را مورد آزمایش قرار می‌دهد و می‌بیند مطلب همینطور است که شما گفتید، اما در روانشناسی خودش کجا می‌تواند برود و مطلب را آزمایش کند؟ لذا چاره‌ای جز این ندارد که صدق اخلاقی شما را مفروض بگیرد.

یکی از دلایل بی‌اعتبار دانستن روانشناسی از نظر برخی مخالفین همین است که می‌گویند در روانشناسی

ما باید صدق اخلاقی را فرض بگیریم و تئوریهای روانشناختی توفیقشان مرهون گواهی افرادی است که نمی‌دانیم واقعاً راست می‌گویند یا دروغ. و این است که روش درون بینی[1] ابتناء به مغالطه از راه انسان دارد. بالاخره باید اعتماد کند و آنچه را می‌گویند به خاطر اعتمادی که به آنها دارد، بپذیرد؛ ولی ما در هیچ جائی دیگر غیر از درون بینی این کار را نمی‌کنیم.

سؤال: ممکن است گفته شود مطلبی را که در روانشناسی مورد تحقیق قرار می‌دهند، از چند هزار نفر مختلف سؤال می‌کنند، به طوری که تواطی همه اینها بر کذب بعید است، لذا از این طریق می‌توانیم صدق اخلاقی را نیز احراز کنیم.

جواب: با این وصف باز احتمال کذب ولو به صورت خیلی ضعیفش هم می‌دهیم، یعنی به چیزی اعتماد کرده‌ایم که دلیلی بر مطابقت آن با واقع نداریم؛ به بیان دیگر: یک موجبه کلیه با یک مورد خلاف هم رد می‌شود. اگر همهٔ انسانها بگویند ما حب ذات را در خود می‌یابیم، در این هنگام ما می‌گوئیم که همهٔ انسانها قدرت طلب هستند، و هیچ کس هم اعتراض نکرد. تا می آئیم اعلان کنیم که همه انسانها قدرت طلب هستند، آن وقت کافی است که یک نفر اعتراض کند و بگوید من هیچ قدرت‌طلبی در خودم نمی‌یابم. اینجا همین سالبهٔ

1- Instropection

جزئیه نقیض آن موجبه کلیه می‌شود. پس می‌بینید که سرنوشت یک تئوری فقط به قول یک نفر بستگی دارد. آن وقت اینجا آیا سخن این شخص را بپذیریم یا نه؟ می‌بینید که یک نظریه مبتنی می‌شود بر صدق اخلاقی یا کذب اخلاقی که بر سخن این فرد قائل باشیم.

البته یک نکته در روانشناسی وجود دارد که می‌گویند کسی که چنان ادعایی را می‌کند، که من در خودم آن حالت را نمی‌یابم، مثلاً مقداری باید با او گفت و گو کرد. زیرا ممکن است که مراد از قدرت‌طلبی یا حب‌الذات را خوب نفهمیده باشد. ممکن است که فقط یک شکل قدرت را در نظرگرفته باشد در حالی که فکر نکرده که قدرت اشکال دیگری هم دارد. مثلاً راسل می‌گوید: ما آدم‌هائی را سراغ داریم که در عمرشان فقط دنبال علم بوده‌اند، ولی اینجا اگر گفتند که ما قدرت طلب نیستیم، باز ما مدعایشان را نمی‌پذیریم؛ چون می‌گوید من قدرت علمی را هم قدرت می‌دانم. ممکن است آن طرف بگوید من در عمرم هیچگاه دنبال جاه و مقام نرفته‌ام. او تصور نمی‌کند که مراد ما از اینکه می‌گوئیم همه انسانها قدرت طلب هستند، قدرت به معنای عامش می‌باشد که حتی شامل قدرت علمی هم می‌شود.

ولی باز مشکل حل نمی‌شود، یعنی با وجود این توفیقاتی که در قول آن طرف می‌کنیم باز ممکن است مصرانه بگوید من در درون خودم هرگز قدرت‌طلبی را

احساس نمی‌کنم. در اینجا سرنوشت یک قضیه کلی نیچه که گفته بود: «هر انسانی قدرت طلب است»، بستگی پیدا می‌کند به اعتماد اخلاقی یا عدم اعتماد به این شحص. و اگر اعتماد کنیم چاره‌ای نداریم که از این قضیه کلی دست برداریم و بگوئیم لااقل یک نفر پیدا شد که می‌گوید من چنین نیستم، پس قضیه شما اعتباری ندارد.

سؤال: در علوم طبیعی هم بسیاری از قضایای علمی و تئوریهای علمی وجود دارد که تا مدتها اعتماد و اطمینان کامل به صحت آن ندارند، لذا می‌گویند مدتی با تردید صحت آن را فرض می‌گیریم، و طبق آن جلو می‌رویم، آن گاه اگر خلافش را نیافتیم نسبت به آن مطمئن می‌شویم.

جواب: یک مطلبی هست که مخصوصاً از زمان پوپر و لاکاتوش، دو فیلسوف علم، مخصوصاً در علم قائل هستیم. اول مثالی بزنیم. شما می‌گوئید هر جسمی در اثر افزایش دما، افزایش حجم پیدا می‌کند، ولی بعد خودتان می‌گوئید منهای یخ و بعد می‌گوئید منهای آب بین صفر درجه سانتیگراد و چهار درجه سانتیگراد، هر چه افزایش دما می‌یابد اتفاقاً کاهش حجم می‌یابد همین که یخ را یافتید باید دست از موجبه کلیه خود بردارید و این فرضیه را از فیزیک بیرون کنید. پس چرا از آن دست بر نمی‌دارید. به عبارت دیگر اگر هر سالبه جزئیه‌ای موجبه کلیه را نقض می‌کند، پس چرا هر سالبه

جزئیه‌ای که می‌یابید می‌گوئید این قانون ما چند استثناء دارد.

پوپر و لاکاتوش این سخن را کاملاً پروراندند و گفتند: مطلب درست است و لکن باید فرق گذاریم بین لوازم منطقی و لوازم عملی. لوازم منطقی فرق دارد با لوازم عملی. می‌گفتند بله به لحاظ منطقی موجبه کلیه با یک افراد از دست ما گرفته می‌شود، ولی از طرفی در علم ما نمی‌توانیم بدون قانون به سر ببریم. بنابراین می‌گوئیم ما به لحاظ منطقی، دیگر حق اظهار این موجبه کلیه را نداریم، ولی چون نمی‌توانیم در باب افزایش حجم و افزایش دما هیچ حرفی نزنیم، لذا می‌گوئیم اولاً: صرف اینکه یک مورد نقض مشاهده شود، این ما را مجاب نمی‌کندکه آن قانون کلی را از علم بیرون کنیم، بلکه باید بگوئیم تا یک نظریه دیگر نیابیم که همه مواردی راکه این نظریه ما در آن موارد صدق می‌کند، آن هم صدق کند. و ثانیاً این مواردی که برای قانون سابق ما مورد نقص به حساب می‌آمدند در این نظریه جدید مورد نقص به حساب نیایند، یعنی بتوانند اینها را فرا بپوشانند و توجیه و موجه کنند و ثالثاً این نظریه جدید صرفه فکری داشته باشد یعنی سهولت محاسبه را نسبت به نظریه قبلی اقتضاء کند. پس اگر این نظریه جدید بتواند این سه شرط را واجد باشد، آن گاه میتواند جانشین نظریه قبلی گردد، ولی تا وقتی چنین نظریه پیدا نشده باشد، ما چاره‌ای جز این نداریم که با

همان نظریه قبلی بسر ببریم و وضع خُود را بگذرانیم، به تعبیر خود پوپر ما بیلمان را عوض می‌کنیم، وقتی که یک بیل نوک تیزتری به دست آوریم، اگر نداشته باشیم ناچاریم با همین بیل معمولی در باغچه مشغول کار باشیم. در واقع از نظر عالم، نظریات مانند بیل برای باغچه هستند. اما با این همه، اینکه لوازم عملی ما را کشاند به پذیرش یک نظریه‌ای که علی العجالة اقامه شده، این غیر از این است که بالاخره این نظریه به لحاظ منطقی مخدوش است.

نکته: به هر حال این قوتی که در علوم حضوری و روانشناسی هست، ولی در علوم فیزیکی این قوت وجود ندارد، چاره نمی‌کند آن ضعفی را که در روانشناسی هست، ولی در فیزیک نیست. یعنی کسر و انکسار صورت نمی‌پذیرد تا بتوانیم بگوئیم بالاخره روانشناسی از فیزیک معتبرتر است.

مغالطه از طریق انسان خودش شامل **دو قسم** است:

۱. مغالطه از طریق انسان که به احوال خود شخص نظر می‌کند. این مغالطه را معمولاً شق «فحش‌آمیز» می‌گویند. یعنی من می‌گویم این شخص آدم خوبی است، پس حرفی هم که زد مطابق با واقع است و یا آدم بدی است و سوء نیت دارد، پس حرفي هم که می‌زند مخالف با واقع است. اینجا به خود شخص نظر کرده‌ام. چرا به این مغالطه فحش‌آمیز می‌گویند با اینکه هم جنبه

مثبت دارد و هم جنبه منفی؟ چون معمولاً از قسمت عکس آن استفاده می‌شود، یعنی حرف کسی را رد می‌کند، به خاطر اینکه سوء نیت دارد.

۲. تازه من کاری با شخص شما ندارم، بلکه با این کار دارم که شما تعلق به یک مکتبی یا حزبی دارید، آن گاه در آن حزب یا مکتب، من حسن نیتی نمی‌بینم، لذا سخن شما را هم به خاطر اینکه در آن عضویت دارید رد می‌کنیم. یعنی هی شما را در یک محیطی می‌بینم و در آن محیط بدی می‌بینم و از آن طریق می‌خواهم سخن شما رد کنم. این را **شاخه محیطی** می‌نامند، مثلاً من می‌گویم فلانی چون عضو حزب توده است، لذا حرفش ارزشی ندارد و یا مثلاً فلانی بهائی است و چون شما نسبت به آن گروه واکنش منفی دارید، تا می‌گویم فلانی بهائی است، دیگر حرفش هیچ ارزشی قائل نمی‌شوید.

مغالطه ژنتیک[1]: مغالطه دیگری نظیر مغالطه از طریق انسان وجود دارد که مغالطه ژنتیک یا تکوینی یا وراثتی نامیده می‌شود. گاهی هم مغالطه از طریق منشاء گفته می‌شود، بدین معنی که قولی را اولین بار که در تاریخ ابداع کرده سراغ او برویم و آن شخص را ذمّ و تنقیص کنیم، تا در نتیجه خود آن قول را تنقیص کرده باشیم. فرق این با مغالطه قبلی فقط این است که در این

1- the genetic fallacy

مغالطه ما باید یک ردیابی از اولین قائل این قول بکنیم و او را به نحوی تنقیص نمائیم. مثلاً در کشورهای اروپائی معمولاً می‌گویند **سر وقت حرکت** کنند. وقتی ما این را می‌شنویم تمام؟ موسولینی که شخص دیکتاتوری بوده در نظرمان جلوه‌گر می‌شود، آن‌گاه بگوئیم پس این قول هم باطل است و نباید مورد تبعیت قرارگیرد. از این نظر که سراغ اولین قائل این قول در تاریخ می‌روند. این را مغالطه ژنتیکی می‌گویند.

مثال دیگر: کسی گفته که قصاص در اسلام وجود ندارد و کار خوبی نیست، چون اولین بار حمورابی بود که قانون قصاص را وضع کرد (این در واقع مغالطه ژنتیکی است).

نکته: مفاد این نوع مغالطه را نباید با مسائل علم رجال مقایسه کرد، ممکن است کسی بگوید: علم رجال مبتنی بر مغالطه است، یعنی شما می‌گوئید فلانی یک عالم شیعه‌ای است و حافظه قوی هم دارد و نیز عادل است، بنابراین قولش را می‌پذیرید.

در اینجا دو مطلب قابل توجه است:

اول اینکه اگر بحث ما، بحث نقلی باشد مثل تاریخ، فقه (بخشی از فقه)، صرف، علم لغت و... شکی نیست که اگر بنا باشد ما از طریق نقل چیزی دریافت کنیم، یکی از شرائط که در ناقلان هست، شهرت آنها به صدق است، یعنی مسلماً ناقلی را که مشهور به صدق است، بیشتر می‌توانیم به او اعتماد کنیم تا ناقلی را که مشهور

به کذب است (مانند ابوهریره).

دوم اینکه قراردادهائی که یک مکتبی برای ما می‌گذارد، این قراردادها را نباید دال بر مغالطه گرفت، یک وقت هست که یک مکتبی با طرفداران خودش قرار داد می‌بندد، مثلاً یک حزبی به افرادش می‌گوید اگر می‌خواهید آراء ما را در هر موردی بفهمید بدانید که سخنگوی ما این شخص است. این شخصی که سخنگوی حزب معین و معرفی شده، ممکن است دروغ هم بگوید، اما من ملتزم شده‌ام که آراء و نظریات حزبی را از او بشنوم. مثال دیگر: شما فقه را پذیرفته‌اید فقه اسلامی یمین (قسم) را اهمیت می‌دهد با اینکه احتمال زیاد وجود دارد که انسانها سوگند دروغ بخورند، اما من که این نظام حقوقی را پذیرفته‌ام باید نسبت به یمین ملتزم باشم. البته قبل از پذیرش آن میتوان مناقشه کرد و گفته شود که آن نظام حقوقی که اصلاً در آن یمین باشد و مبتنی بر یمین باشد، آن نظام را نمی‌پذیریم. ولی اگر آن نظام را پذیرفتیم، باید به اصول آن پایبند باشیم. در اینجا من نمی‌گویم هر که قسم می‌خورد سخن مطابق با واقع می‌گوید، بلکه ما موظف شده‌ایم به اینکه هر که را قسم می‌خورد، سخن او را مطابق با واقع بدانیم و ما در دین این قرارداد دوم را قبول کرده‌ایم که هر کس سوگند خورد، حتماً سخنش مطابق با واقع است، این مغالطه خواهد بود.

پس به طور خلاصه اقتضای پرداختن به علوم نقلی

این است که راستگو بودن و دروغگو بودن را بهاء دهیم و همچنین در امور دینی و فقهی، ما یک سلسله از قراردادها را پذیرفته‌ایم، لذا به مقتضای آن هم باید ملتزم باشیم.

۲.۲.۲.۴. مغالطه واژه‌های گرانبار یا کلمات ثقلیه[1]: این مغالطه به این معنی است که ما در گزارشی که می‌کنیم کلماتی دارای بار ارزشی به کار می‌بریم (اعم از بار ارزشی مثبت یا منفی). این مغالطه مخصوصاً در علم تاریخ‌نویسی خیلی محل بحث است، که مثلاً می‌گویند شما چه حق دارید بگوئید نادرشاه وقتی هند را فتح کرد، جنایت نمود یا مثلاً مغولان در ایران جنایت کردند، بلکه باید فقط تعداد کشته شدگان را بگوئید که مثلاً ۱۷ میلیون نفر در جنگ جهانی اول کشته شدند و یا مثلاً در جنگ جهانی دوم ۲۷ میلیون نفر کشته شدند. اما نباید بگوئید که جنایت رخ داد. حتی لغت قتل عام را برخی گفته‌اند که بار ارزشی دارد و نباید استعمال شود، چون این لغت تا به زبان می‌آید گویا یک کسی گفته همه اینها را بکشید. کشتن را بگوئید اما کشتار نگوئید. چون کشتار بار ارزشی منفی دارد. البته در بعضی موارد روشن نیست که لغت بار ارزشی دارد یا نه؟ مثلاً کسانی می‌گویند که لغت «شهادت» بار ارزشی مثبت دارد، لذا نباید گفت در فلان جنگ عده‌ای به

1- Loaded Words

شهادت رسیدند، بلکه باید بگوئیم فلان تعداد آدم کشته شدند. یعنی مثلاً فلان مسلمان بگوید در جنگ‌های صلیبی این تعداد مسلمان کشته شدند، و مسیحی هم بگوید در جنگ این تعداد مسیحی کشته شدند، ولی هیچکدام نباید لفظ شهادت را به کار برند.

از کجا میتوان فهمید که بار ارزشی در کلمه هست یا نه؟ آیا باید به خود کسانی که تعاطی می‌کنند، رجوع کنیم یا اینکه راه دیگری هم وجود دارد. در عرف‌های مختلف برخی از کلمات دارای بار ارزشی مثبت یا منفی هستند. مثلاً در مارکسیسم لغت کارگر بار ارزشی مثبت دارد و لذا مارکسیست‌هائی که پدرشان کارگر بود، با افتخار این را اعلان می‌کردند و اگر پدرشان بازاری بود، سعی می‌کردند کسی این را نفهمد، زیرا تاجر و بازاری بودن در عرف مارکسیسم یک بار ارزشی منفی دارد، به خلاف «کارگر». هم چنین لفظ کشاورز نزد مائوئیتسها دارای بار ارزشی مثبت هست. آیا واقعاً «کارگر» دارای بار ارزشی هست یا نه. پاسخ این است که از سیاقی به سیاقی دیگر و از جائی به جائی دیگر فرق می‌کند.

مثلاً یکی از نویسندگان بر این اعتقاد بود که کلمه «روحانی» را بکار نبرید، زیرا بار ارزشی مثبت دارد و باید به جای آن عالم بگوئید. در کلمه روحانی یک روحانیت و قداست و معنویت وجود دارد که در کلمات دیگر وجود ندارد. واقع مطلب این است که از

سیاق تا سیاق و از مکان تا مکان دیگر فرق می‌کند، هر جائی ممکن است کلمه‌ای بار ارزشی مثبت یا منفی برای خود داشته باشد.

کسانی گفته‌اند برای تشخیص اینکه کلمه‌ای بار ارزشی دارد یا نه؟ باید ببینیم که آیا کلمه سنجش‌پذیر هست یا نه؟ می‌گویند کلماتی که مفادشان سنجش‌پذیر است، بار عاطفی ندارند و آنهائی که مفادشان سنجش‌پذیر نیست، دارای بار عاطفی هستند. مثلاً اگر عالم بگوید طرف می‌پرسد شما اگر عالم دینی هستید این مسأله نکاح را برای ما توضیح دهید و اگر بتوانید جواب دهید معلوم می‌شود که واقعاً عالم دینی هستید. پس این کلمه بار عاطفی ندارد یا مثلاً اگر بگوئید من عالم به فلسفه هستم، می‌پرسم پس این مشکل ربط حادث به قدیم را برای ما توضیح بدهید. اگر بتوانید این مشکل فلسفی را حل کنید، می‌فهمند که واقعاً شما نسبت به این علم، عالم هستید. اما اگر گفتید که من روحانی هستم، دیگر این قابل تست کردن نیست، لذا لفظ روحانی بار عاطفی ندارد. گفته‌اند اگر کلمه طوری باشد که ما بتوانیم مصادیق این کلمه را از غیر مصادیق تشخیص بدهیم، یعنی تعریف از آن کلمه به دست بدهیم، تا من بفهم چه افراد و اشیائی مصداق آن هستند و کدام‌ها مصداق نیستند، اینجا کلمه بار ارزشی ندارد. اما اگر کلمه بیاناتی دارد که با آن نمی‌توان پی به مصادیق آن برد، این را می‌گویند بار ارزشی دارد، ولی

حق این است که این هم ملاک درست و خوبی نیست، زیرا بعضی از کلمات چنان هستند که قابل تعریف هستند و همچنین تشخیص مصادیق آنها هم برای ما ممکن است، ولی هنوز هم به نظر می‌آید که بار ارزشی دارند از جمله کلمه «کارگر» که در عرف مارکسیستی با اینکه مصداق آن از غیر مصداق آن قابل تشخیص است، در عین حال در آن عرف بار ارزشی دارد. پس به لحاظ سیاقها و موارد مختلف فرق می‌کند.

کسانی هم گفته‌اند برای اینکه تشخیص دهیم که آیا بار ارزشی دارد یا نه؟ راهش این است که ببینیم هر قدر مطلب قابل مفهومی شدن و ملفوظ شدن است. این بار معنائی کلمه است و هر چه را نمی‌شود به عبارت درآورد، بار ارزشی کلمه است. مثلاً من از شما می‌خواهم کارگر را تعریف کنید، شما هر چه مفهوم برای این کلمه بتوانید ذکر کنید مجموعه‌اش بار معنائی «کارگر» را می‌سازد و بار ارزشی آن است که قابل تبدیل به لفظ نیست. آنچه که قابل تبدیل به لفظ نباشد، ولو اینکه به ذهن‌ها هم تبادر کند، بار ارزشی لفظ خواهد بود.[د]

د- برای توضیح بیشتر پیرامون ملاک پی بردن به بار ارزشی کلمات رجوع کنید به تحلیل نوین از آزادی نوشته موریس کرنستن ترجمه جلال‌الدین اعلم؛ و کتاب How to philosophize هر چند که باز تحقیق کافی در این باب انجام نگرفته است.

۲.۲.۲.۲.۵. مغالطه از طریق مردم یا مغالطهٔ آقایی:

می‌گویند[1] این مغالطه به این معنی است که من حرفی را می‌زنم شما دلیل می‌آورید که این حرف نادرست است. من در پاسخ می‌گویم که «همه مردم می‌گویند». در اینجا به جای اینکه حرفم را مدلل کنم، بیایم آن را به همه مردم استناد بدهم. بعضی گفته‌اند این مغالطه نیست و از این میتوان استفاده کرد. مثلاً اگر فرضاً وزیر اقتصاد مملکت بودم و از من در مصاحبه سؤال از وضع اقتصادی شد و من می‌گفتم وضع خوب است بعد شما می‌گفتید که همه مردم می‌گویند وضع بد است، آن گاه من می‌گفتم که این حرف شما هم ارتکاب مغالطهٔ «همه مردم می‌گویند» می‌باشد. اینجا به نظر می‌رسد که درست نباشد یعنی در واقع مغالطه نیست. در بعضی از امور، ما نیاز به گروه صاحب نظر و متخصص نداریم. بلکه باید از کل مردم نظر خواهی شود. مانند همین پی بردن به وضع اقتصادی مملکت. ولی اگر بگوئیم که «همه مردم می‌گویند نظریه نسبیت انیشتین غلط است.» این ارتباط مغالطه است. زیرا همه مردم حق اظهار نظر در این زمینه را ندارند، بلکه به گروه متخصص باید رجوع کرد. اما در مسائلی که همه مردم حق داوری درباره‌اش دارند، و ما در سخن خود استناد به قول همگان کنیم، اینجا مرتکب مغالطه نشده‌ایم.

1- Mr say

مثل اینکه من بگویم برف سفید است و شما وقتی با این گفته مخالفت کنید من بگویم «همه مردم می‌گویند که برف سفید است» شما حق ندارید بگوئید چرا مرتکب مغالطه همه می‌گویند شده‌اید. زیرا همه مردم در اینجا حق اظهار نظر و داوری دارند، پس از قبیل مغالطه نمی‌باشد.

اما در یک مرحله دیگری در هر دو مورد مغالطه صورت می‌پذیرد و آن مرحله این است که من بگویم همه مردم می‌گویند، بدون اینکه استقرائی انجام داده باشم. در چنین صورتی مغالطه بودنش از این باب نیست که حتی اگر همه مردم هم بگویند باز این کلام قابل قبول نیست، بلکه به خاطر این است که شما استقرائی در این زمینه انجام نداده‌اید. اگر من استقرا نکرده بگویم که همه مردم می‌گویند...، این را استقراء ناتمام می‌گویند، ولی بعضی هم همین را نیز تحت عنوان مغالطه آورده‌اند.